



Intersticios

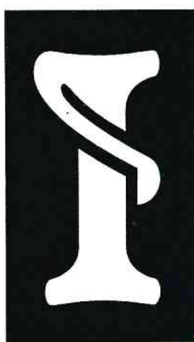
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO-JUNIO 2009 • AÑO 14 • NÚM. 30

Homenaje a Paul Ricoeur





UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

REVISTA INTERSTICIOS, FILOSOFIA/ARTE/RELIGIÓN,
publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. (Universidad Intercontinental).
La revista es semestral y fue impresa en junio de 2009.
Editor responsable: José Ángel Leyva Alvarado
Numero de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
De Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450, Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía A.C., Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

RECTOR
Mtro. Juan José Corona López

DIRECCIÓN GENERAL ACADÉMICA
D.I. Marcela Castro Cantú

DIRECCIÓN GENERAL ADMINISTRATIVA JURÍDICA
Lic. Emilio Fortoul Ollivier

DIRECCIÓN GENERAL DE DESARROLLO INTEGRAL
Dr. Alejandro Antonio Gutiérrez Robles

ÁREA DE HUMANIDADES
Mtro. Sergio Sánchez Iturbide

COORDINACIÓN DE FILOSOFIA
Lic. Francisco González Ramírez

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo Editorial se someten a evaluación externa. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se halla incluida en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (dos números): $200.00 (residentes en México) $45.00 dólares (extranjero)

Correspondencia y suscripciones:
Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F.
Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
egonzalez@uic.edu.mx

PORTADA: Javier Curiel
TRADUCCIÓN DE RESÚMENES: Sheri Ayaquica



Año 14, núms. 30/31, ene-dic 2009

DIRECTORA ACADÉMICA: Marina Okolova
COORDINADOR DE PUBLICACIONES: José Ángel Leyva Alvarado
EDITORA: Eva González Pérez
JEFE DE DISEÑO: Javier Curiel Sánchez

ASISTENTE DE REDACCIÓN: Maricel Flores Martínez

REVISIÓN DE ESTILO: Camilo de la Vega Membrillo y Angélica Monroy López

Intersticios es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental / Editor responsable: Eva González Pérez / Número de certificasdo de la reserva otorgado por el Instituto nacional de Derechos de Autor: 04-2004-032912212900-30 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, México, D.F. /Imprenta: Exima, S.A. de C.V., Av. Panteón 209 Bodega 3, Los Reyes Coyoacán, Coyoacán, 04330, México, D.F., tels. 5421 6228 y 6293 6301 / Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental, Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, México, D.F. / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en mayo de 2009.

ÍNDICE

"...porque yo sólo escribo entre los intersticios de esta vida que no dejo de sentir como un continuo bloque metálico, muy poco quebradizo."

Mario García Hidalgo

PRESENTACIÓN

Vivimos en una época cuyo rasgo distintivo, según el filósofo francés Paul Ricoeur, consiste en el "olvido de lo sagrado". El nuestro es un "tiempo de confusión", "de sequía y de sed", de "olvido de hierofanías; olvido de los signos de lo sagrado; pérdida del hombre mismo en la medida que pertenece a lo sagrado". En los tiempos de crisis y decepción, más que nunca se requiere preguntar y pensar sobre el hombre y su puesto en el cosmos, para no caer en la indiferencia nihilista ante nuestro propio destino. Preguntar y pensar no es una tarea fácil en un mundo donde ya no queda nada estable ni definitivo; donde reina la razón instrumental, la tecnocracia y junto con ellas un profundo escepticismo en torno de los grandes temas de la filosofía. En una franca oposición con la resignación escéptica ante las interrogantes fundamentales del pensar filosófico, Paul Ricoeur, con su extensa y polifacética obra, marcada por su genuina vocación humanista y la orientación expresamente multidisciplinar, ha reivindicado la dignidad del quehacer filosófico, estableciendo como prioridad la tarea de rescatar y preservar del "olvido" todo aquello que da valor y sentido a la vida propiamente humana.

En épocas de confusión, corremos el riesgo de llevar la filosofía a la sofística, disolviendo la verdad en los procedimientos retóricos; pero la filosofía que no puede ofrecer al hombre ninguna otra certeza acerca del sentido y el fin de su existencia más que la certeza de su propia muerte, añade a los tradicionalmente conocidos "males del Buda" uno más: la "posibilidad espantosa" de una nada de sentido. Como dice Ricoeur, a "la contingencia del ser viviente, a la fragilidad del psiquismo, se añade la ambigüedad de la historia; a la posibilidad de morir, a la posibilidad de la alienación, se añade la posibilidad del sinsentido".

Frustradas las esperanzas por abrazar en un único movimiento la totalidad de lo real, el hombre tiende a resignarse ante esa nada de sentido y buscar refugio en el "conocimiento positivo" que no funda los ideales, sino los critica

y denuncia como ilusiones pueriles. Convencido de que todo lo "bueno", lo "verdadero", lo "justo" no son más que metáforas del poder, el hombre olvida su destino y su *daimon* que lleva dentro y se sumerge en las urgencias del presente; renuente ante el compromiso consigo mismo, ya no aspira a saber *quién soy,* pero, al menos, cuenta con alguna certeza acerca de *qué es.*

Sin embargo, Paul Ricoeur nos hace recordar que la fragmentación de la razón y el hundimiento del sujeto pensante y autoconsciente no sólo generan la confusión y el deterioro espiritual; también agudizan la conciencia de nuestra ineludible humanidad: "ya no sé cuál es mi lugar en el universo, ya no sé qué jerarquía establecida de valores puede guiar mis preferencias, no distingo claramente mis amigos de mis adversarios, pero para mí ciertas cosas son intolerables. En la crisis, experimento el límite de mi tolerancia". Este simple hecho de que "para mí ciertas cosas son intolerables" es, acaso, el último reducto que en el medio de la confusión y del olvido impide convertir mi humanidad en algo superfluo y puramente aleatorio. No hay y no puede haber mundo humano, si "todo vale y todo está permitido". Por eso, la reflexión filosófica, como hace dos mil años insistía Sócrates, responde no sólo a un anhelo de saber la verdad, sino también a la esperanza de establecer un horizonte interno de posibilidades y alternativas que encierra en sí mismo el sentido ético de la vida. Así, el límite de mi tolerancia remite a una condición constitutivamente ética del ser humano que confiere a su vida una nueva significación que va más allá de una mera adaptación al ambiente físico y la cual solimos identificar con las palabras "dignidad humana" o *humanitas.* "Podría definirse al hombre —escribe Ricoeur— en términos de adaptación [...] Pero hay en el hombre algo más fundamental aún que el resolver problemas, y es el privilegio de plantearlos: el hombre, esencialmente, suscita problemas y abre interrogantes."

El privilegio de plantear problemas consiste en pensar desde sí mismo y por sí mismo; privilegio propio del sujeto pensante que mientras piensa no podrá prescindir de la pregunta quién soy. En consonancia con la célebre sentencia socrática, el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur a lo largo de toda su obra permanece fiel a la idea de que sólo el saber "concebido" por el hombre mismo conlleva la posibilidad de rescatar su *cogito* herido, descentrado y fragmentado en la diversidad de coyunturas; sólo el saber constituido en el seno de una preocupación ética permite retornar de un simple *qué* a *quién.* Para Ricoeur, la filosofía, es ética en tanto que su fin reside en captar el *cogito* en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser: "Una filosofía reflexiva encuentra y quizá salva aquí la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma *Eros,* deseo, amor [...] Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface; pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del Sí en la primera verdad: *yo soy*". Sin este esfuerzo amoroso por comprender, "la situación

del hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere", no se puede vencer la "posibilidad espantosa" de una nada de sentido que resiste a todas las explicaciones y abstracciones puramente racionales.

Pero no hay inmediatez en la comprensión de sí mismo, sino una distancia entre mi conciencia y mi propio ser. El ejercicio de reflexión consiste en la reapropiación de nuestro ser por medio de la interpretación de las obras en que nuestro ser se objetiva. Dice Ricoeur: "desde el momento en que el deseo de ser y el esfuerzo por existir no son transparentes a sí mismo, sino que no se superponen más que en el camino del 'gran rodeo' por medio de los signos y las obras, en las que se expresan este deseo y este esfuerzo". Preguntar y pensar es necesariamente interpretar y por eso la filosofía reflexiva es necesariamente hermenéutica. Lejos de ser una sede de la verdad, la filosofía es un camino que recorre el sujeto que se constituye en su deseo por saber y en su esfuerzo por existir: "La reflexión es el esfuerzo por recuperar el *ego* del *ego cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos".

Lo anterior explica el talante y el modo de hacer filosofía propio de Paul Ricoeur, cuya obra es un espacio hospitalario, abierto a la pluralidad de propuestas y enfoques que se encuentran y se reencuentran en el interior de su pensamiento, otorgándole un "dinamismo propulsor". Su filosofía no inicia nada, sólo recuerda de nuevo cuando avanza por los caminos trazados por la historia y la tradición. Tampoco concluye en un saber completo e infalible que reúne todo lo que es digno de ser pensado. La obra filosófica de Ricoeur es sólo un fragmento que "da qué pensar", y de esta manera abre nuevos derroteros en la comprensión de nosotros y nuestro mundo.

Siguiendo los hitos del pensamiento ricoeuriano, los textos reunidos en la primera sección de este número abordan diferentes aspectos de su vasta y compleja herencia filosófica. Más allá de toda pretensión explicativa exhaustiva, sus autores nos invitan a incursionar en el campo problemático de la obra del filósofo francés para reflexionar y dialogar sobre diversos temas que atañen a nuestra vida, memoria y trayecto interpretativo, siempre abierto a nuevos lenguajes y nuevas experiencias.

En esta perspectiva de la interpretación como despliegue del poder creativo del lenguaje, el primer trabajo de este volumen "Juego y metáfora: una lectura desde Ricoeur y Derrida", de Haydée Silva, ofrece un análisis del debate filosófico en torno de la metáfora y del juego basado en los textos de ambos filósofos. Según la autora, la metáfora llega a convertirse en una extraordinaria herramienta de redescripción del mundo cuando se actualiza su poder heurístico. Explorar la red metafórica del juego pone en evidencia los procesos de construcción del sentido que se dan a través de la "redescripción por la ficción", desvinculando la significación de su referente original y configurando un referente especular, cuya reverberación infinita no se detendrá ante ningún discurso por definitivo que parezca.

El siguiente texto incluido en la sección monográfica, "Estructuralismo: objetividad y reversión explicativa", de María Rosa Palazón Mayoral, versa sobre las concordancias y desavenencias entre el estructuralismo y la hermenéutica de Ricoeur, quien una y otra vez insistía que la crítica literaria estructuralista falazmente encerró el texto en un lenguaje autorreferido. Continuando el tema de la conexión entre la vida y el relato, el trabajo de Anel González Ontiveros, "Perspectiva ricoeuriana: ¿teoría narrativa educativa?", analiza la propuesta del filósofo francés de ubicar la teoría narrativa en el eje de la teoría de la acción y la teoría moral. La posibilidad de aplicación de la literatura a la vida y a la educación descansa sobre el procedimiento de la "identificación con" que resulta ser el componente básico del carácter. La construcción de la identidad personal se realiza mediante las sucesivas identificaciones con valores, normas, conductas, ideales en los que el ser humano o la comunidad se reconocen. Asumiendo estas consideraciones ricoeurianas, la autora destaca que la función narrativa tiene implicaciones éticas, cuya importancia va más allá de la crítica literaria y alcanza la dimensión educativa.

La sección se cierra con el texto "Testimonio y atestación en *La memoria, la historia, el olvido* de Paul Ricoeur", de Esteban Lythgoe, quien examina la compleja problemática articulada en torno de la pregunta de cómo representar históricamente un acontecimiento que se encuentra en los límites de la representación, como el Holocausto, sin que ello pusiera en riesgo la veracidad del relato histórico. Si es cierto que el acto de existir constituye un esfuerzo proyectado sobre el acontecer histórico, la pregunta ¿quién soy? no puede contestarse apelando sólo a la imaginación; también necesita el recuerdo. Por eso, Ricoeur la analiza desde la perspectiva de qué se recuerda, cómo se recuerda y quién recuerda. Siguiendo la trayectoria del pensamiento ricoeuriano sobre este tema, el autor reivindica la idea de que la historia, más que un acervo de los hechos archivados, es una memoria, una actitud ante el pasado que nos compromete humanamente: frente al dolor ajeno nadie puede hacer oídos sordos.

Para concluir nuestra presentación, queremos mencionar los textos dedicados a la filosofía de Paul Ricoeur, pero incluidos en otras secciones de nuestra revista: en "Arte y Religión", se destaca el estudio "El lenguaje de la experiencia religiosa en la filosofía reflexiva de Paul Ricoeur". Su autor, Tomás Enrique Almorín Oropa, con el rigor y la claridad que lo caracterizan, brinda la posibilidad de aproximarse al ámbito del lenguaje y la experiencia religiosa para indagar sobre su lugar y su sentido en la obra de Ricoeur. Siguiendo el itinerario del pensamiento ricoeuriano, podemos apreciar el modo de "pensar reflexivo" encaminado hacia y hasta lo más profundo, que permite a Ricoeur dotar sus reflexiones de un alcance ontológico.

Marina Okolova

I. HOMENAJE A PAUL RICOEUR

JUEGO Y METÁFORA: UNA LECTURA DESDE RICOEUR Y DERRIDA

Haydée Silva*

RESUMEN Con base esencialmente en Ricoeur y Derrida, se explora la articulación entre juego y metáfora para subrayar en qué medida la concepción epistemológica de ésta como redescripción heurística y ya no como desplazamiento semántico puede permitir reavivar el potencial de la metáfora lúdica y, por ende, abrir nuevos derroteros en las diferentes áreas del conocimiento que recurren a ella.

ABSTRACT With Ricoeur and Derrida as a base, the articulation between play and metaphor is explored to underline to what measure the epistemological conception of such as heuristic redescription and not as semantic displacement can allow revitalizing the potential of playful metaphor and, as a result, open new pathways in the different areas of knowledge that recur in the metaphor.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Hermeneútica, epistemología.

Key words
Hermeneutics, epistemology.

Incontables autores de las más diversas disciplinas han recurrido, y lo continúan haciendo, a la noción de juego como instrumento para analizar e interpretar la realidad, a menudo sin percatarse de la naturaleza metafórica de la designación lúdica. Si bien ello ocurre aun en el área de las llamadas ciencias duras —por ejemplo, con la teoría matemática de juegos—, resulta especialmente cierto en las ciencias humanas y sociales: antropólogos, psicólogos, etnólogos y pedagogos, entre otros muchos, suelen emplear la metáfora lúdica sin actualizar su potencial heurístico de redescripción. Apoyándonos en *La metáfora viva,* de Paul Ricoeur, y en "La mitología blanca", de Jacques Derrida, entre otras fuentes, exploraremos hasta qué punto la articulación entre lo metafórico y lo lúdico permite estimular el diálogo entre diversas áreas del conocimiento, a partir de una discusión epistemológica en torno de la naturaleza de la noción de juego, en apariencia común —en ambas acepciones de la palabra: ordinaria y compartida—, pero, por lo mismo, problemática.

Así, intentaremos demostrar de qué manera la metáfora lúdica —o, mejor dicho, la red metafórica del juego— puede contribuir a diluir la ilusión epistemológica de lo trascendental, basada en el binomio del ser y la verdad, para consolidar una orientación fundada en el signo y la interpretación. En efecto, el análisis del juego como red metafórica subraya la necesidad de una teoría de la reversibilidad de los referentes donde ya no se habla de desplazamiento y extensión del significado (enfoque retórico tradicional) ni de una "predicación no pertinente" (enfoque semántico), sino de un proceso heurístico de redescripción (enfoque hermenéutico).

Desde esta perspectiva, el interés del juego como metáfora aplicada a las ciencias humanas y sociales depende, precisamente, de la actualización de su potencial heurístico para que la referencia lúdica arroje nuevas luces sobre el objeto de estudio en lugar de perpetuar lugares comunes. Asumimos aquí el postulado de Paul Ricoeur según el cual "reavivar la metáfora equivale a desenmascarar el concepto".[1] No se trata ya, al explorar la red metafórica del juego, de encontrar una supuesta verdad natural del lenguaje, sino de subra-

[1] *Vid.* Paul Ricœur, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta, 2001.

yar los procesos de construcción del significado, es decir, los mecanismos de funcionamiento pragmático y social de la designación lúdica.

La palabra y la metáfora

Aristóteles opinaba que no significar algo único equivalía a no significar nada; añadía que, si los nombres no significasen nada, se arruinaría todo intercambio de pensamiento entre los hombres, pues no es posible pensar si no se piensa una cosa única.[2] Este punto de vista aristotélico —de acuerdo con el cual resulta imprescindible postular un significado y un referente únicos para un significante único— ha dejado honda huella en la filosofía occidental. En nombre de ese supuesto vínculo indisoluble y exclusivo entre las cosas y su denominación, muchos autores de las más diversas disciplinas que han recurrido al paradigma lúdico continúan empeñados en fingir que todo aquello comúnmente llamado "juego" obedece a un criterio de unidad.

Ahora bien, a nuestro parecer, el juego como herramienta conceptual sólo puede tener plena eficacia a condición de ser dilucidado no como cosa, sino como hecho de significación y evaluación; dicho de otra manera, en la medida en que no se intente tomar por objeto al *juego* —cual si se tratase de una evidencia indiscutible—, sino a *aquello que recibe el nombre de juego.*[3]

Lo anterior, equivale a no considerar el juego desde una perspectiva fenomenológica, sino semántica e, incluso, hermenéutica: desde la perspectiva del sentido que se atribuye al juego. Si se acepta este punto de partida, es posible afirmar que las diversas —y casi siempre contradictorias— teorías del juego existentes no revelan la naturaleza del juego mismo, que no existe como tal; más bien, muestran la idea que tienen del juego los autores de tales teorías. El estudio de la herramienta lúdica no pierde su interés, sino que cambia de objeto: en lugar de analizar el juego como

---

[2] Cit. por Jacques Derrida en "La mitología blanca", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

[3] Compartimos aquí uno de los postulados del filósofo francés Jacques Henriot, cuando afirma que "antes de ser forma de comportamiento objetivamente localizable y analizable [...] el jugar se presenta al observador que desea delimitar su fenomenalidad bajo la forma de una *idea*. Idea que se puede aprehender en dos niveles: el del sujeto que la vehicula y la aplica [...] y el del grupo que constituye su soporte cultural e histórico. En este segundo nivel, el juego ya no es mera idea, sino idea en el segundo grado, *idea de idea.* [...] el juego constituye ya, en el primer nivel, una interpretación hipotética de la realidad. [...] el juego pertenece al orden del sentido. No es algo que se ve sino algo que se comprende.", "Jeu" en Sylvain Auroux [dir.], *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, en André Jacob [dir.], *Encyclopédie Philosophique Universelle*, París, PUF, 1990, pp. 1393-1394. La traducción es mía.

supuesta unidad, se estudia el proceso de construcción de significado que opera en diferentes discursos.

Asumir este cambio de perspectiva nos lleva, asimismo, a colocar en un sitio central de nuestra reflexión uno de los tópicos recurrentes de la epistemología occidental del siglo xx: la metáfora.

Metáforas para modelizar la realidad

> Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas [...] Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas.
>
> *Borges*

La filosofía de Nietzsche, una de las más influyentes en las teorías del lenguaje del siglo xx, postula, por ejemplo, la pérdida de lo "propio". El concepto ya no es la esencia del mundo; sólo sirve para apuntalar la "mentira metafórica", aportándole estabilidad y ocultando su génesis.[4] Las interrogantes relacionadas con la metáfora —también apuntaladas por la crítica freudiana a las nociones de conciencia, sujeto e identidad o por la discusión heideggeriana en torno de la determinación del ser como presencia— se inscriben dentro de un cuestionamiento generalizado de la epistemología occidental, cuya naturaleza discursiva se pone en evidencia.

Ahora bien, dicha indagación de la naturaleza metafórica de nuestra relación con el mundo ha sido ignorada por numerosos autores interesados en el juego. Tal es el caso, por ejemplo, de Johan Huizinga, quien parece creer en una lógica universal subyacente al lenguaje que habría de legitimar su discurso sobre el juego.

No cabe duda de que incluir en el debate la cuestión metafórica implica grandes dificultades. En palabras de Paul Ricoeur: "Tal es la paradoja: no hay discurso sobre la metáfora que no sea dicho dentro de una red conceptual engendrada a su vez metafóricamente. No hay un lugar no metafórico desde el cual se pueda percibir el orden y el cierre del campo metafórico".[5]

No por ello debe renunciarse al análisis de los procesos metafóricos. Una vez abandonada la ilusión del significado trascendental, puede descartarse el binomio ser-verdad y recurrir, más bien, al signo y a su interpretación. No

---

[4] *Vid.* Sarah Kofman, "Nietzsche et la métaphore", *Poétique: Rhétorique et philosophie*, núm. 5, 1971, p. 79; en torno de los aportes de la reflexión sobre la metáfora, Claudine Normand, *Métaphore et concept*, Bruselas, Complexe, 1976, así como el artículo de J. Derrida *op.cit.*

[5] P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 364-365. *Vid.* también Paul de Man, "The epistemology of metaphor", en Sheldon Sacks [ed.], *On Metaphor*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1980.

se trata de cambiar por cambiar: el enfoque discursivo de la metáfora lúdica parece resultar bastante más productivo que los prejuicios de inspiración platónica, según los cuales sería preciso abordar el juego sólo desde un punto de vista fenomenológico. Retomando parcialmente las tesis de Jacques Derrida y Jacques Henriot, y asumiendo el carácter axiomático de nuestra afirmación —cuya plena discusión no hallaría cabida aquí—, partiremos, pues, del postulado de que el juego no es un *hecho*, sino un *hecho de significación* y, sobre todo, un hecho de interpretación y evaluación.

Desde el punto de vista retórico tradicional, la metáfora puede definirse como una comparación abreviada que parece operar en un solo sentido: de la realidad —que viene primero— a su imagen —que viene después—. Ahora bien, la noción de juego ilustra cabalmente el hecho de que el proceso metafórico opera en ambos sentidos, de la realidad a la imagen y de la imagen a la realidad.[6]

Dicho de otra manera, la metáfora lúdica subraya la necesidad de renunciar a una visión basada en un referente primario y un referente secundario, en aras de una teoría de la reversibilidad permanente. En efecto, se dice que el juego imita la realidad —de allí el vínculo recurrente con la simulación, los pasatiempos infantiles, los simulacros bélicos, el teatro, etcétera—. Sin embargo, la realidad no tarda en tornarse juego a su vez y, entonces, se llega a interpretar los escarceos amorosos cual si de juegos pueriles se tratara; se señala que el aula puede convertirse en una sala de juego; se habla de la guerra en términos de estrategia lúdica; se recurre a los juegos de simulación para fomentar la calidad empresarial...

Suponiendo que la metáfora consista en decir que A es [como] B, cuestionar la primacía del concepto nos obliga a aceptar que A = B y, por lo tanto, B = A. Dicho de otro modo, para definir el sentido "propio" y el sentido "impropio", ya sólo se puede recurrir al uso. La relación otrora simplista entre lo que sustituye y aquello a lo que sustituye abre paso a

[6] Jacques Henriot lo expresa de la manera siguiente: "El juego toma como modelo una realidad que, para darse a entender mejor, lo toma a su vez por modelo y habla su lenguaje [...] Lo real termina siendo descifrado, pensado, imaginado a partir del esquema de lectura que brinda el juego". *Vid. Sous couleur de jouer. La Métaphore ludique*, París, José Corti, 1989, p. 61.

Al analizar la cultura popular medieval y renacentista, también Mijaíl Bajtín menciona esta "permutación original de los sistemas —una especie de juego con el juego", cuando ya no es la realidad histórica la que se describe a través del juego, sino el juego mismo el que se describe mediante motivos históricos. *Vid.* Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1987.

En semejante sentido apunta la reflexión de Gilles Deleuze, de acuerdo con la cual "sólo se toma explícitamente al juego como modelo, porque el juego mismo tiene modelos implícitos que no son juegos". *Vid.* "Dixième série. Du jeu idéal", *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 75.

una perspectiva más global en la que la noción de juego expresa la falta de totalización, pues se concibe la *episteme* como un campo de juego en el que operan sustituciones infinitas.

En el caso del juego, dada la multiplicidad de los referentes a los cuales puede ser aplicada la metáfora, ésta no puede ser concebida como una relación meramente lineal entre dos términos, así sea una relación bidireccional. Resulta más eficaz retomar el enfoque de Ludwig Wittgenstein y ver en el juego una red, una trama dentro de la cual los sentidos circulan de manera pluridireccional.

Así pues, no basta aprehender el juego como metáfora, sino que es preciso abordarlo como una red metafórica. La metáfora pierde su carácter local para adquirir uno radical y sistemático que abarca y organiza un área muy amplia de hechos y experiencias. El juego como metáfora constituye lo que Max Black denomina *an archetype* (un arquetipo); Stephen C. Pepper, *a root metaphor* (una metáfora fundamental); George Lakoff y Mark Jonson, *a consistent set of metaphors* (una serie consistente de metáforas); y Jean-Pierre Étienvre, *une métaphore-livre* (una metáfora-libro).[7]

Dicha red metafórica, al extenderse, parece irse desgastando. Este supuesto desgaste de las metáforas permitiría, quizá, postular una regla de economía, según la cual la filosofía termina haciendo uso de palabras que, por su añejo uso universal, han perdido desde tiempos inmemoriales toda huella de su efigie.[8]

No obstante, semejante visión resulta insuficiente, pues el uso no sólo pule y borra los sentidos; más bien, imprime y agrega nuevos sentidos a las palabras. La cotización de la metáfora —retomamos aquí la terminología monetaria analizada por Jacques Derrida— no se devalúa, sino que varía en función de la suma de sus actualizaciones. El uso no es aquí usura o desgaste —erosión paulatina, pérdida semántica, agotamiento ininterrumpido del sentido primitivo—; muy por el contrario, impone a la metáfora una renovada productividad, con sus correspondientes rupturas, reinscripciones en un sistema heterogéneo, mutaciones y variaciones sin origen definido.[9]

Para entender mejor la transición entre una concepción de la metáfora como desplazamiento, sustitución o extensión hacia una concepción de la metáfora como circulación y creación semánticas, resulta útil interesarse por la evolución de las teorías de la metáfora, estudiada con detalle por Paul Ricoeur.

---

[7] *Vid.* Paul Ricoeur, *op.cit.*, pp. 306-308; Mark Johnson y George Lakoff, *Metaphors We Live By*, Chicago. University Chicago Press, 1980, p. 219 ; y Jean-Pierre Étienvre, "Du jeu comme métaphore politique", en *Poétique,* núm. 56, 1983, p. 401.

[8] Retomamos aquí una idea enunciada en *Le Jardin d'Épicure, apud* Jacques Derrida, "La Mythologie blanche", p. 3.

[9] *Vid.* J. Derrida, *op. cit.*, p. 6.

Del desplazamiento semántico a la redescripción heurística

En *La metáfora viva*, Ricoeur estudia la evolución de la teoría de la metáfora, desde la teoría aristotélica de ésta como desplazamiento y extensión del sentido hasta la teoría hermenéutica contemporánea que la considera instrumento heurístico de redescripción, pasando por las teorías semióticas y semánticas de la metáfora como predicación impertinente.

El cuadro sinóptico siguiente expresa la evolución:

Evolución de la teoría de la metáfora

Tradición filosófica	***Partidarios***	***Nivel de análisis***	***Criterio de análisis***
Retórica	Aristóteles, Pierre Fontanier	La palabra o, mejor dicho, la denominación	La forma
Semiótica y semántica	Autores anglosajones, estructuralismo francés	La frase, considerada como la primera unidad de significación	El sentido
Hermenéutica	Paul Ricoeur	El discurso	La referencia

Tradición filosófica	***Fundamento de la teoría de la metáfora***	***Concepción de la metáfora***
Retórica	La sustitución (el distanciamiento afecta la significación de la palabra)	Desplazamiento y extensión de sentido
Semiótica y semántica	La tensión (el distanciamiento, mediante una atribución insólita, afecta la predicación)	Predicación no pertinente
Hermenéutica	La denotación	Instrumento heurístico de redescripción

Sin entrar ahora en detalles acerca de las dos primeras tradiciones filosóficas, es importante indicar que, para Aristóteles y sus seguidores —como Du Marsais o Pierre Fontanier—,[10] la metáfora implica cierto distanciamiento que infringe el uso ordinario de una palabra, mientras que los autores anglosajones rompen con tal teoría al dejar de conside-

[10] *Vid.* Du Marsais, *Des tropes ou des différents sens*, París, Flammarion, 1988, y Pierre Fontanier, *Les Figures du discours* (1821-1830), París, Flammarion, 1977.

rar que la palabra nombra la idea, y prefieren concebir la metáfora como una transacción entre contextos: no hablan ya de una infracción, sino de un principio necesario a la acción del lenguaje. La actividad metafórica se convierte, así, en una operación intelectual que, al organizar un tema principal mediante la aplicación de un tema secundario, reorienta nuestra visión del mundo. Así, mientras la teoría aristotélica de la sustitución postula una metáfora que no aporta ninguna información, la teoría semántica de la interacción le atribuye un contenido cognoscitivo, resultante de la dinámica entre denominación (semántica de la palabra) y predicación (semántica de la frase).[11]

Por su parte, los estructuralistas franceses del grupo μ, parten de la propuesta de Bernard Pottier y Algirdas J. Greimas, entre otros, y proponen una nueva tipología de las figuras retóricas, basada en la paulatina sucesión de cuatro áreas (plástica, sintáctica, sémica y lógica). Incluyen la metáfora en la tercera de ellas, es decir, entre los metasememas.[12] Así pues, la metáfora ya no es interpretada como una *sustitución* del sentido, sino como una *modificación* del contenido semántico de un término.

Estos acercamientos semióticos y semánticos fueron esenciales para la formulación de un nuevo enfoque, el hermenéutico, el cual nos interesa aquí. Desde la perspectiva hermenéutica, la metáfora es "el proceso retórico mediante el cual el discurso libera el poder del que gozan ciertas ficciones para redescribir la realidad".[13] En otras palabras, es, "al servicio de la función poética, la estrategia de discurso mediante la cual el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para acceder al nivel mítico, donde se libera su función de descubrimiento".[14]

De ese modo, en el proceso metafórico, la transición entre un sentido y otro exige una operación personal de revivificación, descubrimiento o reinvención. Las metáforas que usamos estructuran nuestra percepción, nuestros pensamientos y nuestros actos, pues tal como lo expresan Mark Johnson y George Lakoff, su esencia "consiste en entender y experimentar algo en términos de algo más".[15] Es decir, si bien es cierto que recurrimos a la metáfora para referirnos a cosas similares entre sí, también es cierto que se parecen, pues acudimos a ésta para referirnos a ellas.[16]

Volviendo al ámbito del juego, los fenómenos reunidos bajo una denominación lúdica común pueden tener, en efecto, rasgos comunes, pero

---

[11] *Vid.* P. Ricoeur, "Le Jeu du sens : entre la phrase et le mot", en *op. cit.*, pp. 161-171.

[12] Según la definición del grupo μ, un metasemema es una figura que sustituye un semema por otro. *Vid.* Grupo μ, *Retórica general*, Barcelona, Paidós, 1987.

[13] P. Ricœur, *op.cit.*, p. 11.

[14] *Ibidem*, p. 311.

[15] M. Johnson y G. Lakoff, *op. cit.*, p. 5.

[16] *Vid. ibidem*, principalmente el cap. 22, "The Creation of Similarity", pp. 147-155.

es indispensable asumir que precisamente la red metafórica del juego nos hace verlos como fenómenos semejantes entre sí, dada la selección de propiedades que implica toda metáfora.

Por ejemplo, pensemos en el vínculo que suele establecerse entre erotismo y juego. Si buscamos rasgos comunes entre ambos, es posible retomar los criterios definidos por Roger Caillois, no porque los consideremos infalibles, sino por tratarse de una de las tipologías más conocidas; decir que, en principio, juego y erotismo son actividades libres, a las cuales "el jugador no podría estar obligado sin que el juego perdiera al punto su naturaleza de diversión atractiva y alegre",[17] e inciertas, "cuyo desarrollo no podría estar determinado ni el resultado dado de antemano por dejarse obligatoriamente a la iniciativa del jugador cierta libertad en la necesidad de inventar".[18] Con un esfuerzo de imaginación, podríamos hallar elementos para declarar que el ejercicio del erotismo es una actividad separada, improductiva, reglamentada e, inclusive, ficticia, por su capacidad para generar "una conciencia específica [...] de franca irrealidad en comparación con la vida corriente".[19]

Sin embargo, resulta evidente que los rasgos comunes entre ambos fenómenos deben su aparición al hecho de que la metáfora lúdica induce esa interpretación. Si en lugar de aplicar una metáfora lúdica optáramos por una metáfora bélica, nuestra visión cambiaría de manera sustancial. De hecho, Pierre Guiraud ha demostrado que toda acción se deja virtualmente interpretar como actividad sexual,[20] para la cual toda metáfora que implique un verbo de acción puede resultar adecuada. Por ende, en cierta forma, la pertinencia de la referencia lúdica se construye obligatoriamente en el interior mismo de la red metafórica.

Desde este punto de vista, la metáfora abre un proceso dinámico de significación, es decir, elabora y crea sentido. Más allá de los signos, la metáfora lúdica abarca elementos exteriores al lenguaje y contribuye a modificar nuestra percepción del mundo.

Entonces, ¿podemos afirmar que toda referencia al juego y, por ende, a la metáfora lúdica, equivale a una empresa de redescripción heurística? Semejante declaración requiere ser matizada, pues la función de descubrimiento analizada por Paul Ricoeur sólo puede activarse a condición de que la metáfora se reavive.

---

[17] Roger Caillois, *Los juegos y los hombres,* México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 37.

[18] *Idem.*

[19] *Ibidem,* p. 38.

[20] Pierre Guiraud, *Les Gros mots,* París, PUF, 1975, p. 41, *apud* Louis-Jean Calvet, *Les Jeux de la société,* París, Payot, 1978, pp. 16-17.

Reavivar la metáfora

Según hemos visto ya, recurrir al juego o a cualquier otra red metafórica implica siempre una interpretación dada del mundo. No obstante, el grado de actividad de esa interpretación es en extremo variable. En efecto, los emisores y receptores de la metáfora pueden no estar conscientes de su poder heurístico. La metáfora lúdica, como herramienta de redescripción del mundo y, sobre todo, como herramienta conceptual, sólo cobra pleno interés cuando se utiliza su potencial heurístico, que exige ser actualizado.[21]

Explicamos más arriba que la metáfora puede percibirse como una trampa metafísica; ahora bien, puede convertirse en una extraordinaria herramienta heurística en función del uso que de ella hagan quienes la proponen y quienes la interpretan. En opinión de Mark Johnson y Georges Lakoff, resulta importante determinar el grado de originalidad de la metáfora.[22] A mayor originalidad corresponde una mayor capacidad para obligarnos a considerar el mundo desde una nueva perspectiva, así como un mayor esfuerzo personal de interpretación.

Las inconscientes son las más engañosas, pues no resultan de una decisión retórica, sino de una influencia ideológica involuntaria. Una metáfora solapada inhibe el juicio crítico al imponer su supuesta evidencia. La red metafórica del juego incluye un amplio número de metáforas "muertas", "gastadas", "opacas", "dormidas",[23] contra las que Paul Ricoeur nos pone en guardia, pues "donde la metáfora se borra, el concepto metafísico se levanta".[24]

Por fortuna, no es preciso resolver, de una vez por todas, el debate filosófico en torno de la metáfora y del concepto para asumir que es necesario seguir el consejo de Paul Ricoeur: reavivarla con el fin de desenmascarar el concepto. Explorar la red metafórica del juego para poner en evidencia el o los conceptos que operan en los diferentes discursos de las ciencias humanas y sociales, he allí nuestra propuesta. En otras palabras, no se trata de ir en pos de una hipotética verdad natural del lenguaje, sino de captar —gracias a la conciencia de la metáfora— los procesos de construcción del sentido, el funcionamiento pragmático y social de la designación lúdica.

[21] La actualización designa, en filosofía del arte, el momento en que se pasa de una existencia *en potencia* a una existencia *en acto*. *Vid.* Étienne Souriau, "Actualisation/Actualiser", *Vocabulaire d'esthétique*, París, PUF, 1990, p. 42.

[22] *Vid.* M. Johnson y G. Lakoff, *op. cit.*, p. 53.

[23] Según la terminología utilizada por P. Ricœur (*op. cit.*), J. Derrida (*op. cit.*), Joëlle. Gardes-Tamine (*La Rhétorique*, París, Armand Colin, 1996) y Lucie Olbrechts-Tyteca y Chaim Perelman (*Traité de l'argumentation*, Brucelas, EUB, 1992), respectivamente.

[24] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 364.

Por supuesto, resulta problemático asumir que el propio discurso teórico es metafórico, pues ello equivale a aceptar que no es un discurso que se impone por sí mismo, sino un constructo sometido a diversas determinaciones y, por ende, relativo y vulnerable. Ahora bien, aunque la denominación lúdica resulte hasta cierto punto arbitraria, no por ello carece de fundamento, ya que obedece a una lógica dada y produce ciertos efectos que vale la pena dilucidar.

Así, en vez de seguir postulando un referente original del juego, finalmente ilusorio, podemos tratar de seguirle la pista a un referente especular, cuya reverberación infinita no se detendrá ante ningún discurso por definitivo que parezca. Definir en cada una de nuestras áreas de especialidad los estados sucesivos de la red metafórica del juego tal vez nos permita evocar con mayor éxito su continuo movimiento.

ESTRUCTURALISMO: OBJETIVIDAD Y REVERSIÓN EXPLICATIVA

María Rosa Palazón Mayoral*

RESUMEN Se esbozan los puntos de convergencia entre el estructuralismo y la hermenéutica de Paul Ricoeur. El filósofo sintetiza las diferencias entre hermenéutica y estructuralismo: *a*) el método parte de un código o realidad; *b*) el significado del texto no se halla en las palabras, sino en el discurso entero; *c*) la semántica no es un plano secundario comparativamente con la sintaxis; *d*) la crítica literaria estructuralista falazmente encerró el texto en un lenguaje autorreferido; *e*) el texto literario comunica problemas existenciales, y *f*) el estructuralismo sólo estudia la diacronía en un mismo código.

ABSTRACT The points of convergence between structuralism and the hermeneutics of Paul Ricoeur are outlined. The philosopher synthesizes the differences between hermeneutics and structuralism: a) method begins a virtual code, not of speech or reality; b) the meaning of the text is not found in the words, but rather in the whole discourse; c) semantics is not a secondary plane comparatively with syntax; d) the literary structure critic falsely enclosed the text in a self-referred language; e) the literary text communicates existential problems, and f) structuralism only studies diachronicism in one sole code.

* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PALABRAS CLAVE
Hermenéutica, códigos, hablas, semántica, historia.

KEY WORDS
Hermeneutics, codes, speeches, semantics, history.

Objetividad

Cuando se editó el *Curso de lingüística general*, de Ferdinand de Saussure, la gramática y la lingüística en general dieron un salto enorme hacia la objetividad. La obra sostiene que los lenguajes tienen que estudiarse con los criterios de una ciencia empírica, a saber, observar lo dado a la percepción. Además, se pensó, la deducción y el cálculo deben subordinar a las operaciones inductivas: "Se trata [...] de acercarse lo más posible al procedimiento deductivo sobre la base de modelos construidos de modo axiomático".[1]

Además, la perspectiva saussureana rebasaba el método galileano, monista o nomológico-deductivo —o que explica el universo *sub specie quantitatis*—, adentrándose en el paradigma sistémico o estructuralista,[2] porque la inteligibilidad de los lenguajes depende de que se organicen mediante sus diferencias. Como ilustró Trubetzkoy, y después Jakobson y Martinet, las unidades se encuentran en una oposición de preferencia binaria. Por ejemplo, *Dido* no es *pido* porque tiene una oclusiva, dental, sonora, en contraste con la oclusiva, bilabial sorda de la segunda palabra.

Los estructuralistas trabajan con un *corpus* limitado: establecen inventarios de elementos y un álgebra o combinatoria de los pares en oposición:

> La organización sistemática puede ser dominada y, si es posible, reducirla a un número finito de unidades diferenciales de base, los signos del sistema, y establecer el conjunto combinado de las reglas que engendran todas sus

[1] Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* [trad. de Graciela Monges Nicolau], México, Siglo XXI / Universidad Iberoamericana, p. 421.

[2] Saussure no emplea el término "estructura", de moda a fines de los años veinte en el Primer Congreso Internacional de Lingüística en La Haya, sino que siempre habla de "sistema". Hoy distinguimos ambos conceptos, porque son más las estructuras que las normas o reglas, que Saussure llamó "habla" y "lengua" o "sistema", respectivamente. Evitaremos malos entendidos, nacidos de los nuevos paradigmas que usan, por ejemplo, "ecosistemas", empleando "código" o "lengua". Si repetimos el término "sistema", debe atribuírsele el significado que tuvo esta noción en los tiempos de este autor.

> relaciones internas [...] una estructura puede definirse como un conjunto cerrado de relaciones internas entre un número finito de unidades. La inmanencia de las relaciones, es decir, la indiferencia del sistema a la realidad extralinguística es un corolario importante de la regla de cierre que caracteriza una estructura.[3]

Desde sus inicios, los semiólogos, emparentados o influidos por Saussure, dejaron atrás los signos aislados. Por si fuera poco, se deshicieron de los datos biográficos del emisor que nada aportaban a la comprensión de un texto o de una costumbre, cuando todos los críticos (y hasta Schleiermacher y Dilthey) se empeñaban en descifrar las ocultas, crípticas e incognoscibles intenciones del autor que se originaron en sus vivencias. También dieron la espalda a la supuesta crítica que encadena juicios de valor en el vacío; incluso contemplaron que, como ocurre con el aprendizaje de la lengua materna, las acciones y hasta los escritos no son producto exclusivo de la conciencia, sino del inconsciente o no-consciente, es decir, de la complejidad humana. Asimismo, las operaciones de configuración construidas por los estructuralistas acuden a recursos no sólo integradores, sino jerarquizadores, aspectos que Ricoeur asume y aplaude: "Mi intención no es en absoluto oponer la hermenéutica al estructuralismo [...] enfoque riguroso y fecundo [...] en el nivel de comprensión que le es propio".[4] Pero los niveles comprensivos no son iguales. La hermenéutica, una simple corriente filosófica, tiene concordancias y desavenencias con las pretensiones científicas, propias de esta forma de proceder. Tal es el motivo de las conocidas y famosas incursiones de Ricoeur en las propuestas semióticas de Barthes, Propp, Bremond, Greimas y Lévi-Strauss, entre otros.

La reversión explicativa

Como las hablas son variables, o evanescentes, y su sino es la creatividad, los estructuralistas las estudian a partir del código inmutable —las normas fonológicas, morfológicas, sintácticas, léxicas y semánticas—: tal es su material de base o explicativo.

El acontecimiento, lo novedoso y real, a saber, el habla, fue considerado por Saussure y sus discípulos como un fenómeno sometido a reglas, interdependientes, que evaluaron como una especie de ideas —de conjuntos— platónicas relacionadas. Saussure llamó "lengua" a las normas explicativas de registros que coinciden entre sí y con las demás: el punto

[3] *Ibidem*, p. 421.

[4] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* [trad. de Alejandrina Falcón], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 33.

de partida estructuralista no son las prácticas concretas, lo existente, las hablas, sino los elementos ordenadores, la lengua.

Esta antinomia entre el acontecimiento y sus elementos ordenadores —escribe Ricoeur— invierte la realidad. Genéticamente, primero hubo una praxis o lenguaje realizado, que se organizó de manera interna con unas normas o reglas, las cuales después se fueron repitiendo en las prácticas grupales de cada idioma. Estas estructuraciones son posteriores, abstraídas o constituyen superestructuras de una praxis anterior —como observó de manera Jean-Paul Sastre—, según Ricoeur.

La gramática estructuralista revirtió el devenir lingüístico fáctico, las hablas, en favor de una especie de virtuales entidades normativas abstractas que no existen aisladas, sino que, al decir de este planteamiento, subsisten. Para el estructuralismo, tales virtuales relacione son la realidad última, explicativa, no una cara de las hablas o realidad existente, y la manera de que los estudios lingüísticos se consagren como ciencia empírica y cuantificadora.

Ricoeur objeta: si queremos ser empíricos, hemos de admitir que acontece el habla, que se ejecuta, haciendo durar o variando las normas llamadas lengua. Ésta se encuentra unida de modo inseparable en el habla y se opone a la coerción del "sistema".

Si decodificamos un acontecimiento discursivo o acto del habla, el sendero de regreso, del acontecimiento al "sistema" o lengua, desequilibraría a este último, porque la lengua o código instaura una tradición que según los presupuestos del estructuralismo no se transforma. Y cuando lo hace, se debe descubrir el nuevo sistema, en una cadena de sincronías separadas entre sí.

La unidad significativa menor

Si para la lingüística en tiempos de Saussure la unidad mínima significativa era el signo —compuesto de significante y significado—, para la semiótica, a la par de la hermenéutica, los niveles de significación rebasan las palabras, en su gran mayoría polisémicas, esto es, con acepciones múltiples —los diccionarios recogen esta "nomenclatura heteróclita"—.[5]

La filosofía analítica consideró el enunciado como la mencionada unidad mínima, Émile Benveniste la identificó con el discurso y Roland Barthes con la lexía (en el caso de un escrito literario). Hjemslev superó la terminología saussureana de significante y significado, al ubicar la significación en el plano expresivo y de contenido.

[5] *Ibidem*, p. 77.

Según el método holista o sistémico asumido por Ricoeur, los demás, excepto Benveniste, se quedaron cortos: la lectura de un escrito completo genera una conjetura interpretativa, la cual ha de validarse en el *texto quae texto*.

La semántica imprescindible

Inspirado en Saussure, este método, que amplía los elementos de análisis y en cuyo desarrollo quienes lo utilizan han depurado técnicas precedentes, se aplicó a la antropología, a las artes —incluida la literatura— y a las ciencias humanas. Bajo la égida de los códigos que conservan como antecedente a la lingüística aplicada de Saussure, sometieron el texto, el habla en cuestión o la obra a la lengua llamada "código" de corriente, o escuela, y de autor, o "estilo" (la búsqueda del código de códigos que confiere la cualidad artística a la literatura quedó como un proyecto irrealizable, quimérico). Con esta clase de instrumental, los semiólogos enfrentaron expresiones gráficas, filmes, mitos, novelas, poemas, tragedias, etcétera.

Ahora bien, si algunos estructuralistas conjuraron la polisemia de la palabra, extendiendo la significación a unidades mayores, no repararon que la lengua no contiene enunciados; al respecto la objeción de Ricoeur asegura que en sus trabajos quisieron relegar la semántica a un plano secundario, en comparación con la sintaxis. La semántica estructural se soluciona con los conjuntos platónicos; por ejemplo, reúnen los términos que nombran muebles: "silla", "sillón", "mecedora", "taburete"..., destacando que todos ellos poseen asiento, algunos respaldo, otros descansa-brazos y todos se hallan a cierta distancia del suelo.

Este proceder no se ocupa de enunciados, discursos ni textos. No obstante, ¿cómo Barthes hubiera podido establecer las "lexías", unidades significativas que abarcan una o varias frases, sin una interpretación del sentido global de una narración? Sería imposible su análisis estructural, fuere el que fuere, sin comprender hermenéuticamente el sentido, mismo que instituye un campo semántico gracias al cual se pueden discernir las homologías estructurales.

El lenguaje o habla es una entidad acumulativa que adquiere nuevas dimensiones de sentido —y sus referencias— sin cancelar o perder las anteriores. La lingüística encara la expansión y la sobrecarga de los valores de uso, aunque la lengua las limite. En vez de aceptar tal enriquecimiento, los semiólogos estructuralistas acabaron empobreciendo los mensajes; así, para Lévi-Strauss, cualquier mito se reduce a un conflicto entre opuestos y a su solución feliz, debido a la conjunción por complementariedad; por ejemplo, en un cuento fantástico, el huérfano, pobre, hábil y poseedor de una vida social amplia se casa con la princesa que tiene, al menos, una figu-

ra parental, rica, inútil para los quehaceres cotidianos y solitaria. Entonces se accede al nivel estructural de los mitos y sus derivados, los cuentos fantásticos, mediante su "empobrecimiento semántico".[6]

En todas las narraciones, Todorov estableció el plano discursivo y el de la historia. Ésta trata cómo se integran lógicamente las acciones y las mentalidades de los personajes, mientras aquél comprende tiempos, aspectos y modos de narración. Empero acabó reduciendo el relato a un intercambio entre un donante y un receptor, ambos procesos fundamentales de articulación e integración. La pobreza que reduce la comprensión y la riqueza del texto salta a la vista: los críticos estructuralistas han extraído códigos para transmitir mensajes que se aplican a los términos de otros códigos: sus normas genéricas no registran mensajes diversos, sino redundantes.

La referencia

La clausura estipulada por el estructuralismo paralelamente encierra el lenguaje de la obra literaria en el propio diciente, su lenguaje se aísla de la realidad. Los estudiosos afiliados a esta corriente describen las estructuras de la obra anterior que influyó en la que analizan, porque, según estiman, la serie literaria se autoalimenta; es decir, la influencia de una obra literaria se encuentra en otra obra de la misma serie y, cuando más, incluye algunos factores de la serie lingüística actualizada durante el espacio-tiempo en que fue emitida. Después, tales estudiosos confeccionan el lenguaje con que se elaboraron sus nociones operativas y, finalmente, el lenguaje con que axiomatizan y definen los precedentes.

A juicio de Ricoeur, tanto Frege como Husserl señalaron de modo atinado que el sentido o significado (*Sinn*) conduce a unas referencias (*Bedeuntung*, nociones que Max Black tradujo como "Sense" y "Referent") mentales o físicas, sean creencias mágico-míticas u observaciones preceptuales colectivas y empíricamente demostrables. En otras palabras, remiten a una manera de estar en el mundo. Las referencias pueden atenerse a una correspondencia directa, o bien, ser una denotación por ejemplificación que recurre a ficciones. Si cualquier lenguaje tiene una referencia, un mundo y una audiencia, los críticos estructuralistas fallaron al observar la narración literaria y los mitos como portadores de significados autorreferidos; fracasaron al considerar que el texto no tiene un afuera, sino relaciones internas que no refieren ni designan.

Tal cerrazón sería contraria a las intenciones de los hablantes y de los oyentes. Esta hipotética autonomización no oculta que el texto jamás deja de comunicar. Es imposible atravesar la obra literaria sin considerar

[6] *Ibidem*, p. 52.

su umbral de significado y su referencial. Con Meillet, nuestro filósofo afirma que es menester considerar la inmanencia y la trascendencia de, por ejemplo, un verso, "sus efectos de sentido se ofrecen a la mordedura de lo real",[7] se orientan fuera de sí.

Cuando el lenguaje se efectúa, el hablante se expresa en relación con una situación vital y en favor de una audiencia real o potencial. Locutor e interlocutor revelan que su habla no es un mero objeto, sino una mediación que dice algo sobre algo a alguien.[8] "Alocución y referencia van unidas, junto con acto, acontecimiento, elección e innovación". [9]

Si en un primer momento los semiólogos exploraron con buen éxito las vías de inteligibilidad, no enlazaron sus pasos hasta la conversión de las reglas en una comunicación que apunta a los hechos. Nuestro hermeneuta francés cita a Heidegger, el lenguaje es ponerse en camino hacia el habla que captura algún aspecto del ser humano: abre y descubre, delimita, y enseña.

Tal es la apertura normal; el hablante dice algo que los oyentes comprenden, aun cuando sus enunciados sean inéditos o jamás escuchados, y los enfocan hacia lo existente: "la literatura que toma sus propias operaciones como tema [único] introduce la ilusión de que el modelo estructural agota la comprensión del lenguaje".[10] Luego, la crítica o análisis estructural "debe ser considerada en sí misma como un acontecimiento contingente y muy limitado",[11] porque la razón de ser del discurso no está colocada sólo en sí misma, sino en otra parte.

El discurso es la tentativa, usualmente renovada, de expresar lo pensable y decible de nuestras experiencias; quiere "mostrar"[12] incluso en el caso de la metáfora: el acto de "mostrar es [...] crear una forma de ser".[13] Nunca los actos del habla están clausurados: "presentifican" (reconstruyen) al mundo vía la escritura o el habla. En suma, la intencionalidad ontológica del lenguaje rompe la cadena en que un signo remite a otro para desbordarse en el referente extralingüístico.

Los productos culturales con una semántica están empapados de historia, de los procesos expansivos y restrictivos de sus valores de uso. Por consiguiente, la referencia no se mantiene idéntica con el tiempo.

---

[7] *Ibidem*, p. 80.
[8] *Idem*.
[9] *Ibidem*, p. 83.
[10] *Ibidem*, p. 80.
[11] *Idem*.
[12] *Ibidem*, p. 186.
[13] P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, p. 100.

Habla y ontología

En el caso de la poesía, Heidegger advierte sobre el peso ontológico del ser dicho. Michel Dufrenne ratifica que el discurso abre y descubre. El habla, destino de cualquier lenguaje, porta el "misterio del lenguaje", su apertura hacia el ser.[14] Los pensamientos no pueden alinearse en códigos separados de la existencia; lo escrito en las letras desemboca en lo "existenciario". Mediante la comprensión del texto entiendo lo otro y al otro y, de esta manera, sobreviene la anagnórisis o conocimiento de sí mismo: la "función de la hermenéutica hace coincidir la comprensión del otro [...] con la comprensión del sí y del ser".[15]

"La hermenéutica ha de salirse del círculo encantado del sujeto y objeto e interrogarse por el ser".[16]

El final de la historia o la sincronía

Para Alexander von Humboldt, el lenguaje no sólo es producto u obra acabada, sino básicamente producción, dinámica que se realiza en el acto del habla. En la lengua se distinguen estados del sistema vigente —las variaciones del español actual, por ejemplo— estudiados por la lingüística sincrónica, así como una ciencia de los cambios en las reglas, código, conocida como lingüística diacrónica. Ésta registra variaciones que soporta el mismo "sistema", es decir, se encuentra subordinada a la sincronía porque sus procesos están bajo las variaciones del mismo régimen normativo. La diacronía registra el pasaje entre un estado del sistema a otro posterior. El cambio profundo diacrónico —de reglas, de código, de lengua— es incomprensible; recordemos que, según la voluntad estructuralista de ser empírica, la lengua explica las hablas y no viceversa. Ahora bien, las reglas no son seres vivos o agentes de su cambio. En el estructuralismo las transformaciones se entienden como disposición de los elementos en un conjunto simultáneo de ordenadores básicos, sin que expliquen las numerosas prácticas, los acontecimientos que al generalizarse han acabado dando un nuevo estatuto normativo, por ejemplo, el paso del latín al español (también por encerrar el *corpus*, la semiótica no explica por qué el mismo código deviene de una en otra clase de obra, *v.gr.*, los mitos en cuentos fantásticos).

El objeto lingüístico en cuestión se define por procedimientos, métodos, presupuestos y estructuraciones que regulan su constitución y no

[14] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones,* p. 91.
[15] *Ibidem,* p. 52.
[16] *Ibidem,* pp. 12-13.

viceversa, no por el habla o efectuación que adviene sistema, porque va implantando unos principios históricos, en general, de larga duración, pero históricos a fin de cuentas.

Esta reversión e insistencia en la sincronía quita el carácter empírico y científico a los procedimientos estructuralistas, "el sistema es atemporal porque es virtual";[17] la realidad lingüística está sometida a procesos de cambio que es menester explicar, distinguiendo sus fases; las variaciones se deben a los acontecimientos del habla que se generalizan. Este hecho supone también las prácticas de la sociabilidad que generalizan la autocreación humana, las recomposiciones profundas de la vida.

La diacronía como una sucesión de sincronías olvida que en la historia se multiplica la cantidad de niveles disponibles. Este polimorfismo de las hablas acaba afectando la lengua. Sin embargo, empeñado en sus principios, Saussure no fue capaz de explicar los cambios profundos que por acumulación generan otra lengua. Las reglas, escribió, sólo se analizan en sincronía. Ilustró esta multiplicación de variantes del habla y la sincronía con un juego de ajedrez: cada jugada es independiente, cada una se realiza en un marco de reglas cerrado y ahistórico, concebido al margen de los jugadores (los hablantes) y de lo que ocurra o haya ocurrido en sus aplicaciones previas.

Ricoeur cita a Saussure: los hechos de la sincronía son relaciones, los de la serie diacrónica son acontecimientos en la lengua; luego, la lingüística es primeramente sincrónica; la diacronía se entiende como una comparación de los estados anteriores y posteriores del mismo sistema; si la diacronía es comparativa, depende de la sincronía (marcha de un presente hacia el pretérito). Los acontecimientos más y menos notables sólo se aprehenden regularizados por un sistema.[18]

Si es necesario desapasionar el debate en pro y en contra del estructuralismo para mostrar la validez y sus triunfos de esta última propuesta metodológica, no deben ocultarse sus límites.

No cabe duda, por ejemplo, de que algunos de sus estudiosos han ideologizado el método al mantenerlo aislado del devenir, de la historia. Su mensaje indirecto y quizá emitido no conscientemente es que debe conservarse la organización de las cosas tal y como está, en un presente eterno (lo que paraliza incluso sus propios análisis). Y tal creencia es una bomba cargada de muerte, sobre todo en esta etapa neoliberal; amén de que si la vida no se reestructura, desaparece. Ayudemos a Eros en su lucha contra su enemigo Tánatos: registremos los errores peligrosos del estructuralismo.

[17] *Ibidem*, p. 82.
[18] *Ibidem*, p. 35.

PERSPECTIVA RICOEURIANA: ¿TEORÍA NARRATIVA EDUCATIVA?

Anel González Ontiveros*

RESUMEN La finalidad de este artículo es desarrollar una aproximación al tema de las relaciones entre educación, hermenéutica y moral a partir de Ricoeur, aplicando ideas del autor como la identidad narrativa, la dialéctica entre ipseidad y mismidad, la teoría de la acción, la teoría de los actos de habla y la teoría de la imputación moral, la zona intermedia, entre otras; todas ellas enfocadas al análisis del acto educativo y de la educación en general. La técnica que se emplea es la analítica.

ABSTRACT The porpose of this article, is to develop an approximation to the subject of the relations between education, hermeneutic and moral from Ricoeur, basically applying ideas of the author such as the narrative identity, the dialectics between ipseidad and mismidad, the theory of the action, the theory of the acts of speech and the theory of the moral imputation, the intermediate zone, etc.; All they focused to the analysis of the educative act and of the education generally. The technical employee is analytical.

* Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad de Guanajuato, México.

PALABRAS CLAVE
Educación, hermenéutica, moral, identidad narrativa, dialéctica, ipseidad, mismidad, teoría de la acción, teoría de los actos de habla, teoría de la imputación moral.

KEY WORDS
Education, hermenéutic, moral, narrative identity, dialectics, ipseidad, mismidad, theory of the action, theory of the acts of speech, theory of the moral imputation.

Iniciemos haciendo referencia al análisis de Ricoeur acerca de la reflexividad en tres ámbitos sustantivos, pues su primera intención es señalar "la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto",[1] destacando, en este punto, la importancia que la categoría "sujeto" tiene en el análisis de la dimensión educativa; estos ámbitos son el de la teoría de la acción, en la cual el sí mismo se designa como agente, porque él mismo es el autor de una acción que, además, para él, depende de sí mismo; igualmente, Ricoeur presenta la teoría de los actos de habla (*speech-acts*), reflexividad en la que el sí mismo se designa como hablante, en tanto es emisor de enunciados. Por último, el filósofo se refiere a lo que se conoce como "la teoría de la imputación moral", en la que el sí mismo se designa como "sujeto responsable".[2]

Ricoeur destaca que existe conexión de una vida con la mediación del relato, pues considera que al contestar la pregunta ¿en qué sí mismo se refleja la historia de una vida? vaciamos en el relato la dimensión lingüística que otorgamos a la temporal de una vida. Como se complica hablar de manera directa de la historia de una vida, podemos hacerlo en forma indirecta por medio de la poética del relato, con lo que la historia de vida se convierte en contar una historia. Podemos hablar, apoyados en el filósofo, de una poética del relato educativo como un encuentro de la reflexividad del sí mismo en tanto que otro, esquema que implica a todos los actores educativos; la educación como relato multirreflejante: de mí, del otro... Transición que no sólo es útil, sino necesaria, debido a las aporías[3] pro-

[1] Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. XI.

[2] P. Ricoeur, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 216.

[3] "*Aporía* gen.: obstáculo que impide el paso, de *aporein*, no saber cómo salirse de una cosa, no saber qué hacer; lo difícil y sin salida es *aporos*. Perplejidad que se produce en el entendimiento al presentársele dos afirmaciones plausibles, o dos razonamientos contrarios fundados ambos en buenas razones. A veces, también se llaman antinomias o paradojas. Lo contrario a la aporía es la euporía, en griego, camino de tránsito fácil". *Diccionario Herder de Filosofía*.

ducto de una reflexión presuntamente inmediata de lo denominado como "historia de vida", pues "la reflexión trata de alcanzar una noción de 'identidad' que mezcla los dos sentidos del término: la identidad del sí mismo y la identidad de lo semejante".[4] Pero ¿cómo se puede continuar siendo muy parecido sin un núcleo que no cambie, evadiendo al tiempo, si la experiencia humana nos dice lo contrario, que nada elude el cambio? Ésta es la aporía, la perplejidad o antinomia, para la identidad del sí mismo. Por un lado, es inevitable seguir llamándonos igual hasta después de la muerte, como si hubiera en la vida algún centro permanente; por otro, nuestra experiencia del cambio nos coloca en contradicción con nuestra mismidad. Esta conexión lleva a pensar la combinación de los temas *permanencia* y *cambio*, y es en el relato donde se da esta combinación o mediación. Podemos preguntar qué permanece en los actores educativos y qué es lo que cambia. ¿Acaso se da una bipolaridad en el sujeto educativo? ¿Existe algo así como una conciencia vigilante que permanece ajena al cambio que pretende el aparato educativo? ¿Tomar conciencia tiene que ver con el acento que se dé, ya sea al polo de la ipseidad o al de la mismidad?

Así como Ricoeur establece su distanciamiento con Kant, marca su acercamiento con Aristóteles: el relato da forma al carácter duradero del personaje, que viene a ser la identidad narrativa al construir la identidad dinámica propia de la historia contada,[5] ya que la identidad de la historia crea al personaje. Es decir, es más un asunto situacional, particular, que universal o absoluto.[6] ¿A partir de qué historias consistentes, historias de vida con identidad, las cuales dan consistencia al personaje, a la persona, enfrentan el educando y el educador los procesos educativos contemporáneos? Porque si la identidad personal sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana, la identidad como actor educativo se articula en la existencia educativa. En la generación de una identidad narrativa —¿compartida?— el relato también hace aportes a la *evaluación moral* de los personajes y, en consecuencia, contribuye a la problemática de la imputación. El mismo Aristóteles señaló que los personajes pueden ser mejores o peores que nosotros y que sus merecimientos o desgracias nos parecen correspondientes. Queremos el bien de aquellos que estimamos, por ejemplo. Y sucede así debido a que la intelección narrativa es semejante al juicio moral, debido a su exploración de las vías por las que la virtud y el vicio se relacionan con la consecución de la felicidad o de la desgracia. Y aunque la moralidad planteada por el narrador pretenda estar

[4] P. Ricoeur, *Historia y narratividad*, p. 217.

[5] *Ibidem*, p. 218.

[6] *Cfr.* M. Victoria Camps, Cervera *et al.* [eds.], *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 2004.

más allá de todo criterio de evaluación moral, el personaje no elude, según el filósofo, la *problemática de la imputación*. La dimensión educativa no escapa, en tanto práctica humana, en tanto reflexividad, en tanto acción, en tanto conjunto de actos de habla, al salto reflexivo al plano de la imputación moral.

Ricoeur[7] quiere esclarecer al "sí", que en la conjunción del actuar y del agente está implicado en su poder-hacer. Así, la teoría de la acción se vuelve propedéutica para el tema de la ipseidad, con lo que el asunto de la "cuestión del sí" implica cambios por encima del actuar humano. Ahora será fundamental tomar en cuenta que la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, posee una historia, es su propia historia. El mismo análisis podemos hacer en la filosofía del lenguaje con respecto al sujeto capaz de designarse a sí mismo. Es posible destacar que la teoría narrativa puede justificarse por la función que ejerce entre el punto de vista descriptivo de la acción, y el prescriptivo. En cada momento de la tríada describir, narrar y prescribir se da una relación entre construcción de la acción con la constitución de sí. Podemos, asimismo, hablar de la constitución del sí educativo, educando, educador, administrador, etcétera, entre descripción y prescripción, es decir, en la narración. Pero ¿una narración idéntica entre todos los actores? ¿O en el ámbito de una dialéctica o mediación entre describir-prescribir, así como entre los diversos actores educativos? De tal forma que, interpretando la dimensión educativa desde la propuesta de Ricoeur, la teoría narrativa educativa lleva a cabo esta relación, en tanto es un campo más amplio que el cubierto por la semántica y la pragmática de las frases de acción; asimismo, debe demostrarse que toda acción organizada en el relato presenta aspectos que sólo pueden elaborarse en forma temática en el espacio ético; es decir, se da esta mediación de la teoría narrativa educativa entre describir-prescribir, en cuanto la ampliación del campo práctico y la anticipación de consideraciones éticas estén realmente implicadas en la estructura misma del acto de narrar educativo. Así, en el entendido de que no hay neutralidad ética en el relato educativo, la narrativa educativa deviene propedéutica de la ética, en este caso, educativa.

El carácter es configuración de signos distintivos que hacen posible identificar de modo permanente a un ser humano como él mismo. Los rasgos descriptivos que expresa acumulan tanto la identidad numérica y cualitativa como la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo, por lo que se le denomina emblemáticamente como "la mismidad de la persona". El autor entiende este carácter como el otro polo de una polaridad existencial fundamental, como la mismidad en cuanto mía. Éste

[7] P. Ricoeur, *Sí mismo...*, pp.106 y *ss*.

pasa a designar el conjunto de disposiciones duraderas mediante o en las cuales podemos reconocer a una persona determinada. Tal noción se vincula a la de *costumbre*, tanto en el sentido de la que estamos contrayendo, como en el sentido de la ya adquirida; además, la costumbre proporciona una historia al carácter, una narrativa. Se trata de un marco interpretativo que nos permite evaluar el proceso educativo, en términos de cómo es adquirido este carácter, cómo son generadas estas disposiciones duraderas, en una determinada comunidad educativa. Pero, también, de cómo va dándose una sedimentación de lo nuevo y una abolición de lo que ha precedido, podemos decir, de lo que se ha aprendido, porque la sedimentación otorga al carácter el sentido de permanencia en el tiempo, la cual el autor marca como recubrimiento del *ipse* por el *idem*; no obstante, este recubrir no cancela la distinción problemática establecida, puesto que, incluso como segunda naturaleza, mi carácter soy yo, yo mismo, *ipse*, mas, en este caso un *ipse* se presenta como un *idem*. La costumbre, de esta manera construida, adquirida y convertida como disposición duradera pasa a convertirse en un rasgo del carácter, actuando como signo distintivo que permite el reconocimiento o identificación de una persona como la misma: punto esencial de consideración desde el análisis educativo.

Estos signos distintivos del carácter son generados en este juego entre *ipse* e *idem*, donde, además, intervienen consideraciones hermenéuticas. En este sentido, Ricoeur advierte —y ello aplica también al análisis del fenómeno educativo— que el carácter es un conjunto de esos signos distintivos. Pero, asimismo, aplican al análisis de la educación en general, esta idea de la *disposición* unida a la de las identificaciones adquiridas en la identidad del individuo o de una comunidad, debido a las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo, la *alteridad asumida*, tales como la identificación con valores, normas, ideales, modelos, héroes... —¿qué otra cosa es la educación?—, en los cuales tanto la comunidad como la persona efectúan estas *identificaciones adquiridas* que hacen que tenga fidelidad y, consecuentemente, la *conservación de sí*. Todos estos elementos deben considerarse en el análisis del proceso educativo; pese a ello, destacamos el de la sedimentación, es decir, habría que atender al cómo de la sedimentación, sus modos, propósitos, etcétera, pues no deja de ser un modo de encubrimiento del *ipse* por el *idem*, con las implicaciones ideológicas que, al menos, se sospechan.

Así, ambos polos de la identidad (*idem* e *ipse*) concuerdan, lo que demuestra que deben pensarse desde el inicio sin importar que se encubran mutuamente; desde luego, ello no aplica sólo en el plano hermenéutico-filosófico, sino también en el plano educativo. De esta forma, subraya Ricoeur, en los rasgos de carácter se integran elementos de preferencia evaluativa que después definirán el *sentido ético del carácter*, aunque deli-

mitado en la perspectiva aristotélica, en el sentido de una ética inmanente más que una de carácter trascendente.[8] De ese modo, un comportamiento que no corresponda a estos rasgos integrados en el carácter, sedimentados, por disposiciones de carácter evaluativo, muestran al individuo como fuera de sí. El carácter es el qué del quién. Así, por el recubrimiento del quién por el qué, la pregunta ¿quién soy? se torna en ¿qué soy?, lo cual es fundamental en la problemática, no sólo de la ética, sino de la educación. Mas no es necesario renunciar a la distinción entre *idem* e *ipse*, pues la dialéctica de la innovación y la sedimentación del proceso de identificación nos demuestran que todo carácter tiene su historia. Por ello, el polo estable del carácter se muestra como una dimensión narrativa; el carácter identifica al personaje de una historia narrada. En consecuencia, eso que ha contraído la sedimentación puede ser desplegado por la narratividad. De donde, Ricoeur dice: "Será tarea de una reflexión sobre la identidad narrativa sopesar los rasgos inmutables que ésta debe al anclaje de la historia de una vida en un carácter, y los que tienden a disociar la identidad del sí de la mismidad del carácter."[9] Es necesaria, entonces, la independencia de la ipseidad del sí sin el soporte de la mismidad, pues hay otro modelo de permanencia en el tiempo aparte del carácter: el de la palabra mantenida, la fidelidad a la palabra dada. Este *mantener* es, para el pensador, la figura emblemática de una identidad opuesta totalmente a la del *carácter*, la cual no se deja referir a una dimensión general, sino a la del ¿quién? El mantener la promesa se convierte en un desafío al tiempo y una negativa al cambio, y basta la justificación ética de la promesa por sí misma, lo cual se puede fundamentar en la obligación de preservar la institución del lenguaje, así como en la obligación de responder a otro por la confianza que pone en mí. Tal justificación ética desarrolla su propia permanencia en el tiempo, opuestamente a la temporalidad del carácter, en lo cual no coinciden, resolviéndose, con ello, la equivocidad relativa a la permanencia en el tiempo entre *idem* e *ipse*. Pero ¿no es ésta la misma condición del acto educativo por excelencia?, ¿la promesa de verdad en la palabra del maestro, en la del científico, en la del pedagogo? ¿No existe acaso también la obligación de preservar la institución de lenguaje, del pensamiento libre, de las instituciones en general, en las prácticas educativas?

El autor desarrolla la identidad narrativa ya no de manera defensiva, sino, más bien, constructiva, con base en dos tareas para esta reconstrucción:[10] por un lado, intensificar la dialéctica de la mismidad y la ipseidad conteni-

[8] *Vid.* Agnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983, pp. 195 y *ss*.

[9] Paul Ricoeur, *Sí mismo...*, p. 118.

[10] *Ibidem*, p. 138.

da implícitamente en la noción de identidad narrativa; y por otro, intentar la investigación a fondo del sí narrado, a través de la propia exploración de las mediaciones que la teoría narrativa puede activar entre teoría de la acción y teoría moral. Pero, de las dos vertientes de la segunda tarea, apoyada en los elementos *describir, narrar, prescribir*, la vertiente práctica reflexiona acerca de la posible extensión del campo práctico que suscita la función narrativa, si la acción descrita debe poder igualarse a la narrada; por otra parte, la vertiente ética cuestiona la forma en que el relato, que nunca es neutro, emerge como el laboratorio primero del juicio moral. Con base en estas dos vertientes de la teoría narrativa —la práctica y la ética—, el filósofo da seguimiento a la configuración recíproca de la acción y del sí. Para el ámbito específico de las prácticas educativas, nosotros destacamos la vertiente ética.

Emerge la distinción que considera que esta perplejidad no puede resolverse en el plano de lo imaginario, sino en otro: *el de lo ético*, en el cual se confronta la identidad narrativa, considerándola como oscilante entre mismidad e ipseidad, por un lado, y la *identidad ética*, por el otro, donde se ve a la persona responsable de sus actos; este tema nos lleva al punto de las *implicaciones éticas del relato* y, también, a las ético-educativas del relato mismo. Encontramos, así, la perspectiva que plantea que entre describir y prescribir emerge la necesidad de narrar: como decíamos, cómo se narra entre descripción y prescripción la experiencia educativa. El asunto es de qué manera se justifica que la teoría narrativa es una *posición bisagra* entre teoría de la acción y teoría ética. Ricoeur pregunta: "¿En qué sentido, pues, es *legítimo ver en la teoría de la trama y del personaje una transición significativa* entre la adscripción de la acción a un agente que puede y su imputación a un agente que debe?"[11] En este cuestionamiento hay dos líneas: la de los estudios lógico-prácticos antecedentes y la de *los estudios morales*. En consecuencia, la unidad narrativa de una vida de MacIntyre, no es sólo la suma de prácticas en forma global, sino que existe también una intervención rectora, por el proyecto de vida, así como por prácticas fragmentarias con su propia unidad, de manera que los *planes de vida* vienen a ser la zona de intercambio entre indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas, aunque debe tomarse en cuenta que, en el caso de una vocación precoz, el proyecto global se impone sobre las prácticas. Así, "el campo práctico aparece sometido a un doble principio de determinación que lo acerca a la comprensión hermenéutica de un texto por el intercambio entre todo y parte. Nada es más propicio para la configuración narrativa como este juego de doble determinación".[12] En cuanto a la no-

[11] *Ibidem*, p. 152.
[12] *Ibidem*, p. 160.

ción de MacIntyre de unidad narrativa de una vida, Ricoeur menciona que aquél coloca dicha unidad encima de las prácticas y los planes de vida. Además, para MacIntyre, esta unidad no es el nivel último en la praxis, pues su meta será servir como apoyo a la *vida buena*. Lo cual, hay que destacar, es la piedra angular de la ética tanto para Macintyre como para Ricoeur. Así pues, el asunto es cómo un sujeto de acción puede, al considerar de modo global su vida, darle una cualificación ética; cómo si su vida no es reunida, y la única estrategia para reunirla es en forma de relato. De ahí el vínculo entre unidad narrativa de una vida y su desenlace hacia la ética, en donde nosotros observamos un desenlace hacia el campo educativo.

El pensador destaca el contraste dialéctico, el cual trae a la memoria que el mismo relato es parte de la vida antes de haber sido llevado a extraviarse en lo escrito, de donde retorna a la vida misma mediante las diversas vías de apropiación y a pesar de las contraargumentaciones. Lo anterior nos conduce a las *implicaciones éticas del relato*. El asunto es aclarar el nexo entre teoría narrativa y teoría ética, para contestar cómo el factor narrativo de la comprensión de sí tiene la exigencia complementaria de las determinaciones éticas, las cuales son características propias de la imputación moral de la acción del agente. Pero, aunque la idea de identidad narrativa permite formalizar las relaciones entre narratividad y ética, existen dificultades entre versión narrativa de la ipseidad y versión ética de la ipseidad. Ya el relato literario en su forma oral presenta las implicaciones éticas de la función narrativa; a éstas no escapa el relato o narrativa del campo educativo. En la ficción no es abolido el juicio moral, sino sometido a las variaciones de aquélla, que explora en el reino imaginario como reino del bien y del mal, pues "transvaluar" o devaluar son evaluaciones, es decir, valoraciones de carácter moral, con las que el relato descubre y transforma el sentir y el obrar del lector, por medio de la fase de refiguración de la acción narrada. El autor subraya que, incluso, en la especie de relato calificada como la más neutral —el relato historiográfico—, nunca sucede un grado cero de estimación, aunque, por medio de su imaginación y fantasía así como por su curiosidad, revive modos de valorar que, de acuerdo con el filósofo, pertenecen a lo profundo de nuestra humanidad. Podemos sostener que en toda emisión humana, oral, escrita o gestual hay un mensaje no sólo encuadrado en la semiótica, sino con un profundo, tal vez no evidente, carácter ético-moral que, para nuestro análisis, es absolutamente formativo, educativo. Así, por ejemplo, cuando el historiador enfrenta lo horrible en tanto figura límite de la historia de las víctimas, surge una relación de deuda, la cual se transforma en el *deber de no olvidar*, con lo que se evidencia el carácter moral del relato historiográfico. Ricoeur va más allá. Invierte el problema y se pregunta si las historias narradas presentan diversos momentos de apoyo al juicio moral, ¿no será ello porque en realidad es

el juicio moral el que requiere de la narración para esquematizar su objetivo? Entonces, más bien, estaríamos hablando *de una imaginación ética que se nutre de la imaginación narrativa* —avanzando este análisis en el sentido que nos ocupa e interesa, podemos decir, una imaginación ético-educativa que se nutre de la imaginación narrativa—.

No obstante, al autor le interesa plantear aquí las "dificultades simétricas" que ocurren cuando la teoría narrativa se doblega a la teoría ética. Se habían señalado dos polos en el ámbito de la problemática de la identidad al analizar el espectro de significaciones de la identidad-ipseidad: el polo simbolizado por *el carácter,* que identifica y reidentifica a la persona, que encubre la identidad del mismo; y el que se disocia de la identidad totalmente, que es una noción eminentemente ética, llamada del mantenimiento de sí. Este último, es para la persona el modo de comportarse, de tal manera que otro pueda contar con ella. Contar conmigo es ser responsable, ante otro, de mis acciones; son dos significados: *contar con* y *ser responsable.* Reunidas de tal forma, se contesta la pregunta ¿dónde estás?, con ¡heme aquí! y se muestra o dice el *mantenimiento de sí.* Ricoeur ha señalado como polares el mantenimiento de sí, por un lado, y el carácter, por el otro. Con ello, ha podido delimitar la dimensión ética de la ipseidad y deja de lado la perpetuación del carácter, marcando un distanciamiento entre la modalidad de permanencia en el tiempo denominada "mantenimiento de sí" (pura *ipseidad* del mantenimiento de sí), con la otra modalidad de permanencia en el tiempo opuesta (ipseidad-mismidad del carácter) conocida como *perpetuación del mismo.* Y ubica a la identidad narrativa entre estos dos polos al narrativizar el carácter; el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones con-sedimentadas. Al narrativizar el objetivo de la verdadera vida, le da los rasgos reconocibles de personajes amados y respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos a los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí. Pero Ricoeur destaca los casos problemáticos sobre la identidad narrativa, casos límite que no aceptan la identidad ética expuesta en el mantenimiento de sí. De este modo, la ficción literaria ejerce una función apologética apoyando a la ipseidad y contra su confusión con la mismidad. ¿Es posible, a pesar de la separación entre identidad narrativa y la identidad moral, una interacción dialéctica entre ambas? Por un lado, el ¡heme aquí!, por el que la persona se reconoce como sujeto de imputación moral, es "una parada" o señal que resiste a la divagación sobre el sí mismo, ante la divagación sobre modelos de acción y de vida que pudieran paralizar nuestra capacidad de compromiso firme; por el otro, la pregunta ¿quién soy? tiene como fondo el debate que se establece en una *filosofía de la ipseidad* por una dialéctica entre: a) posesión y desposesión, o b) del cuidado de sí o la despreocupación de sí, y c) también de la afirmación de sí o el

oscurecimiento de sí; de tal manera que esa "nada" imaginada del sí (musil), toma la forma de una crisis existencial del sí. Crisis en la perspectiva de una dialéctica identidad narrativa-identidad moral. Por ello, para el pensador, la renuncia señalada por Nabert, Marcel o Lévinas se relaciona con la primacía ética del otro distinto de sí sobre sí. Todavía es preciso que la irrupción del otro, que rompe el cierre del mismo, encuentre la complicidad de este movimiento de oscurecimiento por el que el sí se vuelve disponible para el otro distinto de sí. No sería necesario que la "crisis" de la ipseidad tuviese como efecto sustituir la estima de sí por el odio de sí. Esto lleva al autor a desarrollar el análisis de la dimensión ética y moral, con lo que completa las anteriores dimensiones *lingüística, práctica* y *narrativa.* Destaca que permanece en el mismo ámbito metodológico, pues en cada una de las dimensiones se responde a las preguntas ¿quién?, ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra? Y, en esta última, ¿quién es el sujeto moral de la imputación? Al permanecer en la problemática del ¿quién?, se persiste en la problemática de la ipseidad. En este sentido, Ricoeur indica que las determinaciones éticas y morales de la acción se considerarán aquí como predicados de un género nuevo, y vínculo con el sujeto de la acción, como una nueva mediación en el camino de retorno hacia el sí mismo.

Al ubicar a la teoría narrativa en el eje de la teoría de la acción y la teoría moral, se hizo de la narración un tránsito natural entre descripción y prescripción. En lo relativo a la diferencia entre moral y ética, señala el origen griego de una y el latino de la otra, pero que ambas llevan a la idea intuitiva de *costumbres,* en una doble connotación: *lo que es estimado por bueno,* y por otra parte, *lo que se impone como obligatorio.* Ricoeur entenderá por ética la intencionalidad de una vida realizada; y por moral, la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción. Así, al distinguir entre *objetivo ético* y *norma,* emergerán las herencias aristotélica y su ética de perspectiva *teleológica,* y la kantiana y su moral con carácter de obligación de la norma o deontológica. Mas, en esta herencia, Ricoeur pretende establecer que: a) existe una primacía de la ética sobre la moral; b) es necesario que el objetivo ético pase por el tamiz de la norma; c) es legal recurrir al objetivo ético cuando en la práctica hay un atascamiento de la norma. Porque la moral sólo se lleva a cabo en su realización de manera limitada; la ética incluiría a la moral. Pese a ello, debe reconocerse una subordinación a la vez que una complementariedad, aunque con el recurso final de lo moral a lo ético. Sin embargo, ¿cuál es la importancia para la ipseidad de la articulación entre objetivo teleológico y el momento dentológico? La respuesta es que dicha articulación es replicada, contestada, desde el plano de la *designación del sí,* ya que corresponderá al objetivo ético la *estima de sí,* y al momento deontológico, *el respeto de sí.* Considera: a) la estima de sí es más fundamental

que el respeto de sí; b) El respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; c) finalmente, las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente, sino como el recurso de respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio del respeto. Así que estima de sí y respeto de sí conformarán un avance en el sentido del crecimiento, al igual que un despliegue de su ipseidad. El pensador espera que la concepción teleológica con la que caracteriza a la ética se enlace de modo directo con la teoría de la acción, la cual es prolongada por la teoría de la narración. Porque el punto de vista teleológico se expresa mediante valoraciones o estimaciones que aplica de inmediato a la acción, mientras que el punto de vista deontológico con sus predicaciones de una moral del deber ser se impone desde el exterior al agente de la acción, restrictivamente, lo cual hace pensar en que ser y deber ser son irreductibles, por lo que el filósofo quiere mostrar, con la subordinación de lo deontológico a lo teleológico, que dicha irreductibilidad se puede salvar. Hay que tender hacia la vida buena. Con ello, se busca fundar la primacía de la ética sobre la moral. O la supremacía de la intencionalidad sobre la norma, entendiendo la intencionalidad ética como la intencionalidad de la "vida buena" con y para otro en instituciones justas, en lo que destacan tres momentos en este objetivo ético: a) "vida buena", b) "con y para otro" y c) el de "instituciones justas".

Ricoeur recurre a la idea de vida buena, en esta problematización de la ética para no ir de manera directa a la ipseidad bajo la figura de sí. Y aunque la estima de sí pudiera extraer su primera significación de la reflexión por medio de la cual algunas valoraciones consideradas como buenas se vuelven hacia el autor de ciertas acciones, aun así, *dicha significación estará en el plano de lo abstracto* mientras le falte la estructura dialógica que emerge con la referencia al otro. Esta incompletud persistirá si tal dialogicidad no se refiere a *instituciones justas*. Así, la estima de sí posee su sentido pleno al final del recorrido de estos tres componentes del objetivo ético de los cuales el primero es el denominado por Aristóteles como vida buena, que es el objetivo mismo de la intencionalidad ética.

Es necesario distinguir entre el bien tal como lo busca el hombre y el bien platónico; Aristóteles se refiere al primero, que, aunque lo que se entienda por bien sea relativo a cada hombre, está contenido en algún bien particular y no universal. Con el Estagirita, hay que buscar en la praxis el anclaje básico del objetivo de lo denominado como vida buena, pues para él tanto *techné* (arte), *méthodos* (investigación), *praxis* (acción) como *phroáiresis* (elección) parecen tender a un bien. Pero también debemos intentar fincar como principio estructurador del objetivo de la vida buena a la teleología interna a la praxis. De este modo, señala que Aristóteles no ha resuelto la aparente paradoja, según la cual la "buena praxis" sería ella

misma su propio fin. Después de indicar algunos esbozos de soluciones, Ricoeur intenta responder al problema con lo que llama recursos del pensamiento contemporáneo y encuentra qué responder a la pregunta: ¿cómo se puede sostener a la vez que cada praxis tiene un fin en sí mismo y que toda acción tiende hacia un fin último? Lo hace considerando el concepto de *ergon* de Aristóteles, el cual surge cuando reflexiona acerca de si existe una función (*ergon*) o tarea para el hombre en cuanto tal, así como la hay para el médico, el político, etcétera. Y descubre que tal *ergon* es a la vida, tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia es a una práctica particular. (Los patrones de excelencia sirven –según MacIntyre– como estándares para calificar de buenos a los médicos, arquitectos, al jugador de ajedrez...). De tal manera, tanto la finalidad en sí misma de la praxis como la de la acción de un "fin en sí mismo", encajan, lo cual se da en el vínculo entre práctica y planes de vida, puesto que, una vez elegida una determinada vocación, confiere a los "gestos" que la ponen en práctica dicho carácter de fin en sí misma. Sin embargo, como hay una rectificación continua de nuestras elecciones de inicio y, aun más, pueden cambiar en forma total cuando confrontamos más allá del plano de las prácticas elegidas y nos cuestionamos sobre la adecuación entre la elección de esa práctica y nuestros ideales de vida —aunque nuestros ideales de vida no estuvieran muy bien definidos—, suelen ser de más peso que las reglas de juego del oficio que hayamos escogido.

En cuanto a la noción de "vida buena" —en el marco de esta idea del fin en sí misma, así como del objetivo hacia el que, cuando tenemos dudas con respecto de la orientación que tiene nuestra vida—, el autor reconoce una tensión entre lo cerrado y lo abierto en la totalidad de la praxis, donde debe pensarse en la idea de finalidad superior que sería siempre interior al obrar humano. Ahí se da un trabajo incesante o permanente en el que coinciden *la interpretación de la acción y de sí mismo.* En este espacio de reflexión buscamos adecuar lo mejor para la totalidad de nuestra vida y las elecciones que hemos preferido que rijan nuestras prácticas. Y es en esto donde es posible a introducir de la hermenéutica, mediante —en primera instancia— la intervención del ejercicio hermenéutico entre el objetivo ético de la vida buena y nuestras propias elecciones particulares, con lo cual se forma un círculo hermenéutico, gracias al juego de ida y vuelta entre esa idea de vida buena y las decisiones sobresalientes de nuestra vida tales como amores o estudios. "Aparte de su singular función dentro del desarrollo del pensamiento de Ricoeur; esta hermenéutica nos ofrece los medios más potentes, hasta estos días, para construir puentes y relaciones entre las diversas ciencias humanas".[13] Es decir, no sólo entre historia y

[13] Mario J. Valdés, *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas,* España, Monte Ávila,

literatura, sino entre hermenéutica, ética y educación. El pensador lo compara a un texto en el que se da la interpretación hermenéutica entre el todo y la parte. Además, esta idea de interpretar agrega la idea de *significación para alguien* a la de significación, ya que interpretar el texto de la acción es interpretación de sí mismo. Interpretación del texto de la acción es autointerpretación, lo cual enriquece al concepto de sí. Y esta interpretación de sí se convierte en estima de sí, en el plano ético. Y es esta estima de sí la que da lugar a controversia, contestación, rivalidad... en otras palabras, al conflicto de las interpretaciones que tiene lugar en el espacio de ejercicio del juicio práctico y no en la verificación de tipo observacional. Tal argumentación aplica al ámbito educativo en términos de que se puede apreciar en dicha práctica un todo y partes en confluencia; hay, también, una significación para un alguien de la educación; existe un enriquecimiento (¿o empobrecimiento?) del sí mismo; hay conflicto de interpretaciones del hecho educativo; etcétera.

El filósofo ha definido la perspectiva ética como "aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas". Luego, se planteó cómo se da el encadenamiento del primero y segundo elementos del objetivo ético, donde emerge la idea de "solicitud". Asimismo, aparece una paradoja al caracterizarse mediante la estima de sí la dimensión reflexiva de dicho objetivo, y salta a la vista la amenazante contradicción de un *repliegue sobre sí*, con lo cual se da un cierre en lugar de una apertura hacia el horizonte de la vida buena. Sin embargo, la solicitud no es añadida desde afuera a la estima de sí; por el contrario, es un despliegue de la *dimensión dialogal* que, de otro modo, permanece silenciada. El *repliegue* es ruptura en la vida y en el discurso, la cual crea condiciones para una continuidad de segundo grado, de tal modo que *la estima de sí y la solicitud no se viven ni se piensan una sin la otra.* Sí hay, pues, modo de solucionar la paradoja.

En primera instancia, debe destacarse que se habla de *estima de sí* y no de *estima de mí*. Es, entonces, una reflexividad abstracta, que ignora la diferencia entre tú y yo. Además, este "sí" es declarado digno de estima por sus capacidades y no por sus realizaciones. Una capacidad que dice que yo soy este otro con capacidad para evaluar sus acciones, a sí mismo, por lo que es capaz de evaluar si debe estimarse como bueno. Es un "yo puedo" en tanto valor en el plano de lo ético. Por lo tanto, necesitamos saber "si la mediación del otro no es requerida en el trayecto *de la capacidad a la efectuación*";[14] es decir, de la potencia al acto aristotélicos. ¿Podríamos negar, de entrada, que estas reflexiones aplican en el marco del análisis educativo? Aquí, continúa Ricoeur, no se supone un sujeto completo y con

2000, p. VII.

[14] P. Ricoeur, *Sí mismo...* p. 187.

derechos antes de su entrada en la sociedad, porque se rechaza la hipótesis de un sujeto de derecho constituido antes de cualquier relación de carácter social. Ya el mismo Aristóteles destaca la *función mediadora* en su tratado sobre la amistad, en el que señala que por medio de estas funciones de capacidad/efectuación se da el enfrentamiento a la carencia y, con ello, a la *emergencia del otro*. Aquí, el autor recuerda el problema que se pretende elucidar: si es necesario amarse a sí mismo para amar a otro distinto de sí. Ello nos lleva al centro de reflexión del sí y del otro distinto de sí.

Debe entenderse que, en esta *amistad de la reciprocidad,* cada uno ama al otro por ser quien es y no por lo útil o grato que pueda ser; tal reciprocidad tiene como constitutivo al respeto; y sólo es pensable en términos de su relación con lo bueno, en términos del en sí y en el amigo o la amistad, donde no es anulada la reflexión del sí mismo, sino que ocurre un desdoblamiento mediante la mutualidad, en la cual surge el control del predicado "bueno", que es aplicado tanto al agente como a la acción. Ahí, en la reciprocidad, emerge la idea de justicia, pues cada uno de los amigos recibe tanto como el otro. Por ello, la amistad puede llegar a la intimidad de una vida compartida. La respuesta al asunto de si es preciso ser amigo de sí mismo para poder ser amigo de otro está subordinada a la referencia a la primera definición aristotélica de la amistad como lo bueno; lo bueno en los deseos que los amigos se formulan recíprocamente. Y esta mejor parte que uno ama de sí mismo es el pensamiento, intelecto o alma, es lo más duradero, lo más estable, fuera del alcance del cambio.

De acuerdo con Ricoeur, Aristóteles asevera que, con la necesidad y la carencia, a primer plano emerge la *alteridad del otro sí.* Entonces, el amigo que es otro sí, cumple la función de proveernos de lo que somos incapaces de procurarnos nosotros mismos. Así, tener amigos es uno de los mayores bienes exteriores reconocido por Aristóteles. Pero, si el hombre bueno y feliz requiere de amigos "es que la amistad es una actividad (*enérgeia*), la cual es evidentemente un devenir, y, por tanto, sólo la actualización inacabada de la potencia".[15] Mas la amistad tiene colaboración en las condiciones de efectuación de la vida misma, considerada ésta en cuanto a su bondad intrínseca y su atractivo fundamental, por lo cual es necesario considerar, además de las nociones de vida y de actividad, la de la *conciencia* de la vida. De este modo, al ser agradable la conciencia de la vida, la *philautía* pasa a ser deseo, porque la vida del hombre de bien es apetecible. Por esta unión de conciencia de existir y de gozo de la conciencia de existir, tanto es apetecible el ser para mí tanto como para mi amigo. Debo tener conciencia de que mi amigo es. Y, además, sólo es posible realizar esto en "el vivir juntos". Ya puede responderse de manera parcial a sí un hombre puede ser amigo de

[15] *Ibidem,* p. 193.

sí mismo, con la idea de que es apetecible para el hombre mismo su propia existencia. Y que a esta apetencia no le es extraña la necesidad de amigos del hombre feliz, necesidad marcada por lo inacabado y activo del vivir juntos. Pero, también, se debe a la carencia que emerge en la relación de sí mismo con su propia existencia. A Ricoeur le interesa recordar la ética de la reciprocidad y del vivir-juntos de Aristóteles; así, hay que aclarar el problema de qué rasgos encontramos en la *solicitud*, los cuales no hayan sido descritos en la noción de *amistad*. Para ello, elabora un concepto que engloba la *solicitud*, tendrá como sustento un intercambio: *dar-recibir*. Para el autor, en la *amistad* detectamos un equilibrio frágil en este dar-recibir; no son iguales, aunque hipotéticamente lo parezca, pues este equilibrio depende de que en la iniciativa de intercambio *prevalezca el polo de sí,* o de que *prevalezca el polo del otro*. Tomando el *polo del otro*, Ricoeur considera que emerge un contraste entre la reciprocidad de la amistad y la disimetría de la *conminación;* la segunda no compensa y sí rompe ese intercambio entre dar y recibir. Por ello, es necesariamente causada por la misma iniciativa del otro, lo cual se puede dar en términos de *recursos de bondad* y sólo puede nacer de un ser que no se odie a sí mismo, pues le haría sordo a la conminación del otro: "Hablo aquí de bondad: en efecto, es de destacar que, en numerosas lenguas, la bondad se dice a la vez de la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro, como si una acción no pudiera ser considerada buena si no fuese hecha en favor de otro, en *consideración* a él."[16]

Debe destacarse el asunto de la *consideración*, delimitándola en la idea que enmarca este análisis: la de la *primacía de la ética sobre la moral en su aplicación al ámbito educativo*. En esta perspectiva, el término de la asignación, el de la conminación, es, en palabras del filósofo, más moral. A pesar de esto, bajo la capa de la obligación, existe un sentido ético visible en las normas, al que se puede recurrir cuando la norma enmudece al enfrentarse a casos de conciencia indecibles. Por ello, Ricoeur afirma que es necesario dar a la *solicitud* un fundamento más allá de la mera *obediencia al deber*. Esta fundamentación surge de lo que llama una *espontaneidad benévola*, la cual se vincula con la estima de sí en la perspectiva de la "vida buena"; recibir se iguala al dar de la *asignación a responsabilidad*, puesto que hay un reconocimiento por parte del sí de la superioridad de la autoridad, la cual le puede ordenar cómo actuar con base en la justicia. No obstante, esta igualdad no es la de la amistad con su *dar-recibir equilibrados*. Más bien, se trata de compensar esa disimetría de inicio, donde hay una primacía del otro.

[16] *Ibidem*, p. 197.

En el lado opuesto de la *conminación* emerge el *sufrimiento*. El otro que sufre no sólo física y mentalmente, sino por la merma o destrucción de su capacidad de obrar, del poder-hacer, en tanto ataque a la integridad del sí. Aquí, el otro está reducido a la mera condición de recibir, lo cual es contrario al otro caso de asignación de responsabilidad por parte del otro, visto en el caso anterior. Mas lo que el filósofo finalmente descubre es la idea de *sentimiento o afecto*, en este horizonte de la *solicitud*. Es decir, tanto el polo del sufrimiento del otro como el de la conminación moral nacida del otro, son sentimientos orientados de manera espontánea hacia otro. De acuerdo con el pensador, este vínculo entre *objetivo ético de la solicitud* y lo que llama la "carne afectiva de los sentimientos" —que además considera como ligados íntimamente— es la que permite justificar la elección del término *solicitud*. Pero, además, interesan las actitudes generadas entre los dos polos de la asignación a la responsabilidad con su iniciativa procedente del otro, donde se da la simpatía por el otro que sufre, donde el sí que ama toma iniciativa, pues ve a la amistad como medio en el cual el otro y el sí tienen igualdad por compartir el deseo de vivir-juntos. Mientras la igualdad es supuesta en la amistad, para la *conminación venida del otro* sólo se establece por el reconocimiento por parte del sí, de la superioridad de la autoridad del otro. Y, en el caso de la simpatía que desarrolla el sí por el otro, la igualdad se determina por compartir tanto la fragilidad como la mortalidad.

De esta manera, Ricoeur puede afirmar que la búsqueda de tal igualdad, a través de la desigualdad, define la ubicación de la solicitud en la trayectoria ética. Por ello, a la estima de sí, entendida como un momento reflexivo del deseo de vida buena, le es añadida, por la solicitud, la idea de la *carencia* con su señalamiento de la necesidad de amigos, de donde el sí tiene la posibilidad de percibirse como otro entre otros. Con Aristóteles, Ricoeur asegura que es el sentido del *allélous* de uno por el otro, el cual otorga un *sentido recíproco* a la amistad, idea desglosada en tres sentidos: *reversibilidad*, *insustituibilidad* y *similitud*. "Reversibilidad" en el lenguaje por el intercambio de los pronombres personales "yo" y "tú" en la interlocución. Así, cuando digo *tú*, el otro entiende *yo*. Y cuando a mí se dirige como *tú*, entiendo como *yo*. Se intercambian las funciones de locutor y alocutor. La insustituibilidad destaca a las personas que desempeñan las funciones, mediante la noción del *anclaje del yo*, de tal modo que no abandono mi lugar ni la distinción entre el aquí y el allí. Es decir, soy irremplazable para el otro, y esto es lo que la *solicitud* añade, la *dimensión del valor* que hace a cada persona imposible de reemplazar en nuestro afecto y en nuestra estima. Pero el pensador ubica por encima de las dos anteriores a la idea de *similitud*, porque es patrimonio de la amistad, así como de toda forma desigual, de inicio, del vínculo de sí mismo y del otro y, también,

pues esta *similitud* es el producto de ese intercambio entre *estima de sí* con la *solicitud del otro*. Este intercambio evidencia la imposibilidad de estimarme a "mí mismo" dejando de lado la estimación que debo al otro como a mí mismo: Como a mí mismo significa: "tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, de estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo". La equivalencia entre el "tú también" y el "como a mí mismo" descansa en una confianza que podemos considerar como una extensión de la atestación de la virtud de la cual creo que puedo y valgo.[17]

Estos sentimientos éticos mencionados pertenecen a la fenomenología de lo que Ricoeur denomina el "tú también" y el "como a mí mismo", en cuanto son expresión de la "paradoja del intercambio en el lugar del mismo de lo irremplazable", con lo cual emerge una equivalencia entre la estima del otro como sí mismo y la estima de sí mismo como otro. El filósofo abunda al preguntar si acaso el "amarás a tu prójimo como a ti mismo" no está mostrando esta misma noción destacada por él. Además, señala que éste corresponde más a la ética que a la moral, debido a que el mandato "ámame" dicho por el amante al ser amado, se expresa en el *Cantar de los cantares* como anterior y superior a cualquier ley. No obstante, pensar en el otro en la perspectiva del vivir bien implica el sentido de la *justicia*. Y esto porque el otro es en la misma magnitud el otro como el *tú*. La idea de justicia, entonces, rebasa en extensión el *cara a cara*. De aquí, se desprenden dos aserciones: la que destaca que el vivir bien no se puede limitar a lo interpersonal, por lo cual debe trascender a la vida de las *instituciones*; y la que resalta que la justicia muestra rasgos éticos no contenidos en la *solicitud*, como la *exigencia de igualdad*.

Estos dos aspectos, la *institución como espacio para aplicar la justicia*, y el de *la igualdad como contenido ético del sentido de justicia*, determinan el horizonte a investigar en el ámbito educativo, aunado a los señalados aquí arriba. Apoyados en Ricoeur, reclamamos para la educación una *estructura del vivir juntos de una comunidad histórica*, ya sea escuela, nivel educativo, sistema nacional, un pueblo, nación, etcétera, que no puede reducirse a la relación interpersonal, aunque está fuertemente unida a ella. Asimismo, se caracteriza por las *costumbres comunes*, pero no por la regla coactiva, pues el filósofo considera, junto con Arendt, que la relación de *poder-en-común* es más importante que la de dominación.

[17] *Ibidem*, p. 202.



TESTIMONIO Y ATESTACIÓN EN *LA MEMORIA, LA HISTORIA, EL OLVIDO* DE PAUL RICOEUR

Esteban Lythgoe*

RESUMEN Una de las discusiones historiográficas más actuales consiste en establecer cuál debe ser la relación entre la historia y la memoria. En su propuesta, Ricoeur asocia la búsqueda de la verdad a la historia y la pretensión de fidelidad a la memoria. El objetivo del presente trabajo es rastrear los antecedentes de esta tesis y establecer cómo éstos afectan a su posición acerca del papel del testimonio en la historiografía. Se establece que esta propuesta no es el producto coyuntural de los debates posteriores a *Tiempo y narración*, sino que surge de investigaciones anteriores acerca de temáticas asociadas.

ABSTRACT One of the most actual discussions in history is to establish the relation between history and memory. In his proposal, Ricoeur associates truth with history and fidelity with memory. The object of this paper is to trace the antecedents of these thesis and to show its influence in his position about the role of testimony in history. We dismiss the hypotheses that Ricoeur's position is due to the conjuncture, and sustain that it is the product of earlier investigations in associated areas.

* Consejo Nacional de Invetigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Católica, Argentina

PALABRAS CLAVE
Fidelidad, pasividad, injustificable.

KEY WORDS
Fidelity, passivity, unjustifiable.

Historia y memoria

En el decenio de 1980, Paul Ricoeur se enfrentaba a Hayden White con respecto de la continuidad o no entre la narrativa del relato histórico y la temporalidad histórica. Una de las dificultades principales de su propuesta, basada en los conceptos de *mythos* y *mimesis,* provenía de la propia historia. En ese entonces, había entrado en decadencia la historia de los eventos y, en su lugar, estaba en auge la historia de larga duración. Este tipo de investigación era morfológicamente similar a tratados de corte sociológico o económico, pero refractario al concepto de puesta en intriga. La respuesta de Ricoeur apuntó a establecer que aun esa forma de abordaje estaba articulado por una cuasi intriga, es decir, una introducción, un nudo y un desenlace.

Veinte años más tarde, el panorama de la historia se había vuelto diferente. La historia de larga duración cedió de nuevo su lugar a la historia de los acontecimientos, sobre todo a partir de los debates en torno de los testimonios traumáticos del holocausto. Éstos han centrado su interés en la tensión entre la memoria de los sobrevivientes y la labor de los historiadores, por una parte, y en la relación entre el plano ético de los reclamos de las víctimas y el epistemológico de la verdad histórica, por la otra.

Dentro de este marco contextual, la publicación de *La memoria, la historia, el olvido* se presentaba como una tarea imprevista, pero, a la vez, ineludible. Ineludible porque la mayoría de los conceptos en discusión, para no decir la totalidad, habían sido el objeto de alguna de sus investigaciones anteriores. Incluso el concepto de la memoria colectiva ya había sido mencionado promediando el último tomo de *Tiempo y narración.* Era preciso, entonces, establecer de qué modo tales conceptos se aplicaban a este nuevo contexto historiográfico. Imprevista, pues los autores asociados con la problemática de la memoria —como Maurice Halbwachs o Pierre Nora— habían sido considerados en la obra de los ochenta sólo de manera lateral. Sus tesis no influían en el planteo general de Ricoeur. Incluso, el concepto de memoria colectiva tuvo una breve aparición dentro del debate acerca del papel que deberían cumplir las bases de datos en historia.

La intención del presente artículo consiste, en primer lugar, en efectuar un rastreo genético de los conceptos más influyentes en su modo de concebir la relación entre memoria e historia y, en consecuencia, en sus prescripciones acerca del uso de los testimonios, en especial de las víctimas de alguna masacre. Nuestra tesis es que tales consideraciones deben comprenderse en el marco de la distinción entre *atestación* y *conocimiento,* presente en la obra de Ricoeur. El seguimiento de este par de conceptos en el pensamiento del autor francés excedería los alcances de un artículo. Por lo tanto, nos limitaremos a analizar de qué manera ha sido expuesta dicha distinción en el marco de la problemática del testimonio y, más específicamente, en tres obras que abarcan un periodo de treinta años. Nos referimos a la conferencia "Hermenéutica del testimonio", expuesta en el *Coloquio de Castelli* de 1972, *Sí mismo como otro* del año 1990 y, por último, a *La memoria, la historia, el olvido,* del 2000.[1]

No somos de la idea de que el modo de ir articulando esta distinción entre conocimiento y atestación haya sido impermeable a las temáticas analizadas. Aun cuando en las tres oportunidades se encuentra vinculada al testimonio, el marco de la investigación varía de obra en obra. En forma cronológica, el primer texto se refiere al asunto de lo absoluto; el segundo, a la identidad personal; y, finalmente, el tercero, a la relación historia-memoria. Entonces, lo que intentaremos señalar, en segundo lugar, es cómo ha ido variando la relación entre conocimiento y atestación, y que esta variación puede ligarse al marco temático en el que se encuentra inserto.

El testimonio de lo absoluto

Ricoeur realiza su primer análisis del testimonio durante el *Coloquio de Castelli* de 1972 y en el marco de una filosofía de lo absoluto. Siguiendo la obra de Jean Nabert, el filósofo intenta responder si, independiente de las diversas pruebas sobre la existencia de Dios, la reflexión filosófica podía elevarse de otro modo a una afirmación absoluta de lo absoluto. De acuerdo con este filósofo, no es posible una filosofía de la experiencia de lo absoluto partiendo de la acción ejemplar o de lo simbólico, sino paradójicamente a partir de lo *injustificable.*

Bien podría parecer que el mejor acceso a esta temática sería a través de la acción ejemplar, pero en la ejemplaridad, el caso se desvanece de-

[1] Cabe aclarar que hemos dejado fuera de esta investigación el escrito "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", incluido en J. Aeschlimann [ed.], *Répondre d'autrui,* Neuchâtel, De la Baconnière, 1989, pp. 17-40. Si bien en él también se problematiza al testimonio, consideramos que su incidencia en la temática que nos convoca no es tan directa y su estudio excedería los análisis del presente escrito.

lante de la regla y la persona se desdibuja delante de la ley. En cambio, lo injustificable se manifiesta como un abismo que escapa a toda tentativa de justificación tanto por la norma como por su incumplimiento. Antes que el *deseo de conocimiento*, lo injustificable nos mueve a preguntarnos cómo puede ser vencido en la singularidad concreta, es decir, en cada evento o acto contingente. No se trata de ilustrar las normas que lo injustificable ha roto, sino de mostrar palabras y acciones absolutas, en el sentido en que extirpan manifiesta y visiblemente la raíz del mal.

Por su parte, el símbolo no se borra con tanta facilidad detrás de la regla como lo hace el ejemplo. Su opacidad lo vuelve inagotable y nos da qué pensar; pero carece de espesor histórico, en cuanto a que su sentido es más importante que su historicidad. Mientras el símbolo es el resultado de la imaginación productiva, el testimonio encarna las ideas y los ideales en la realidad. En él se conjuga la interioridad de una afirmación con la exterioridad de los actos y existencias. La hermenéutica del testimonio intenta precisamente entender tal conjunción.

El primer paso estriba en definir al testimonio. A diferencia de otros autores, Ricoeur no acepta que tal definición dependa del ámbito en que se lo vaya a aplicar. Así, se niega a definirlo como un concepto histórico, pues "no es una categoría específica del método histórico, es una transposición característica e instructiva de un concepto eminentemente jurídico que atesta acá su poder de generalización. Esta transferencia de lo jurídico a lo histórico señala aspectos históricos del concepto jurídico mismo".[2] También, toma distancia de quienes confinan este concepto a lo religioso, pues, si bien es cierto que la dimensión profética y kerygmática le imprime un nuevo sentido, "el sentido profano no es simplemente abolido, sino, de una cierta manera, conservado e incluso exaltado".[3] En lugar de nociones específicas para cada área en particular, el filósofo insiste en que es preciso determinar la *noción ordinaria* de testimonio, común a todas estas concepciones, y cuyo origen es, sin duda, jurídico.

La noción ordinaria se funda en tres pilares. El primero es su carácter casi empírico, debido a que es una narración de percepciones. Esto supone *a)* privilegiar como criterio la presencia del declarante para determinar quién puede ser testigo en el suceso en detrimento de otro tipo de credencial y *b)* la necesidad de la creencia del auditorio. "El testimonio en tanto que relato se encuentra así en una posición intermedia entre una constata-

[2] Paul Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", Archivio de filosofia, vol. 42, núm. 1 y 2, 1972, p. 40. En todos los casos, salvo que se indique lo contrario, la traducción es mía.

[3] *Ibidem*, p. 44.

ción hecha por un sujeto y una creencia asumida por otro sujeto sobre la fe del testimonio del primero."[4]

El segundo pilar es su carácter *judiciario*. Una declaración sólo puede considerarse testimonio en el marco de un *proceso* o *disputa*, en donde tomará posición en favor de alguna de las partes. Esta condición le impone una seria restricción a la condición anterior, pues sólo se cuenta como testimonio aquella declaración que cumple el rol de ser evidencia dentro de la disputa. Este segundo pilar concluye con una observación lateral que se irá modificando a lo largo del tiempo. Apoyándose en Aristóteles, Ricoeur remata asociando lo jurídico a la retórica: la prueba jurídica no se halla a nivel de lo necesario, sino de lo probable, su argumento no es deductivo, sino *persuasivo*.

Encuadrar al testimonio dentro de lo jurídico conduce a concebirlo no sólo como un concepto epistémico, sino, sobre todo, moral. Justo el tercer pilar se vincula con dicha dimensión, que desplaza la atención del testimonio en sí y lo dirige hacia el testigo, más exactamente al falso testigo. Pese a su nombre, el falso testimonio no alude a algún error o falta de exactitud en la declaración, debido a problemas de memoria o perceptuales, sino a la intención dolosa del testigo de querer engañar al auditorio. Empero, el engaño no alude a la falta de escrupulosidad o exactitud en lo declarado, sino a que el testigo no sea fiel a sus convicciones. Por debajo de esta distinción entre fidelidad y escrupulosidad subyace otra diferencia que debemos considerar. Me refiero a la del testimonio fáctico y el testimonio de la conciencia o de sentido. Todo testimonio aporta tanto elementos externos —que son descripciones de sucesos—, como internos —de índole fundamentalmente moral—. El primero es objetivamente verificable y cualquiera que haya presenciado el evento puede corroborarlo. En este espectro de la declaración, quién declare es algo secundario, siempre y cuando haya presenciado el suceso en cuestión. En cambio, el segundo articula el relato fáctico y le proporciona un sentido a la historia. Su aporte no es fáctico, sino, en esencia, de corte moral. La identidad de quien declara es primordial, pues en su declaración se exteriorizan sus convicciones. Todo testimonio es la suma del componente fáctico y de sentido. Como Ricoeur lo explica: "cierto, el hecho es inseparable de su sentido; pero el sentido se inscribe en la historia, ha advenido, ha acontecido: de todo eso ustedes son testigos".[5]

Llevada al campo de la historia, la tensión entre el sentido y lo fáctico da lugar a una serie de preguntas: por una parte, cómo puede el historiador interpretar los sucesos contrastables sin perder de vista el marco de sentido

[4] *Ibidem*, p. 38.

[5] *Ibidem*, p. 47.

de quienes lo vivieron y, por la otra, cómo evitar basar la historia sólo en los marcos de sentido sin tomar en cuenta los sucesos acontecidos. Sin embargo, en este momento de su obra, la atención de Ricoeur se concentra sólo en aquel testigo que se identifica con una causa justa aún a pesar de su vida, fenómeno que ha quedado asociado a la raíz griega del término, el *martyr*. En estos casos, no interesa tanto la palabra como su obra y accionar, pues son la prueba viviente de sus convicciones. "El sentido del testimonio parece entonces invertido; el término no designa más una acción de palabra, el relato oral de un testigo ocular sobre un hecho al cual él ha asistido; el testimonio es la acción misma en tanto que ella atesta en la exterioridad el hombre interior mismo, su convicción, su fe."[6]

Una vez establecida la forma en que la dimensión profética y kerymática conserva y exalta al sentido profano del testimonio, retoma sus consideraciones acerca de la hermenéutica del testimonio. Existe una inmediatez de lo absoluto sin la cual no habría nada que interpretar, pero ésta es sólo el origen de la interminable mediación hermenéutica. El autor toma distancia de Hegel y rechaza la posibilidad de subsumir la hermenéutica del testimonio en un saber absoluto, pero no a partir de cierta debilidad probatoria del testimonio, como suponía Aristóteles, sino debido a la finitud constitutiva de la conciencia a la que se le niega un saber absoluto. A diferencia del ideal que guía al conocimiento científico, la hermenéutica del testimonio se presenta como una tarea infinita que, en consecuencia, no se puede constituir en un sistema cerrado.

La conferencia concluye con dos aspectos a destacar por el contraste que tendrán con los planteos posteriores. En el primero, desde el punto de vista epistémico, la atestación es de orden distinto al conocimiento científico, más ligado con la retórica. Ello nos enfrenta con una de las grandes limitaciones constitutivas de la hermenéutica del testimonio, puesto que, por sí misma, es incapaz de determinar la arbitrariedad de Dios, pues "en términos de modalidad del juicio, la interpretación de un testimonio es sólo probable".[7] De ahí que, de manera análoga a lo que sucede en un nivel judicial, esté sujeta, en última instancia, a una decisión. El segundo es el dilema entre esas dos órdenes de creencias diferentes con el que se concluye la conferencia: un conocimiento con certezas o la hermenéutica del testimonio. Ninguno de ellos prima sobre el otro, pero su inconmensurabilidad nos obliga a decidirnos por uno de ellos.

[6] *Ibidem*, p. 43.
[7] *Ibidem*, p. 58.

Atestación y creencia dóxica

Sí mismo como otro no aborda de manera particular el testimonio, sino recurre a la atestación como punto de partida para salvar el gran dilema filosófico en torno de la identidad. En esencia, intenta establecer si es posible aspirar a una certeza cartesiana acerca de la identidad personal o si hay que conformarse con la tesis irónica de que esa búsqueda es una ilusión. El filósofo francés propone romper con el dilema por medio de un concepto de identidad *sui generis*, pero con un estatuto epistémico cualitativamente distinto: la atestación.

En esta obra, se desarrollan en extenso los atributos distintivos de la atestación del conocimiento tradicional. Al igual que el conocimiento, se define como una creencia no dóxica —propia de la expresión "creo que"—, sino asociada con el "creo en". Esta distinción la disocia de los valores propios del conocimiento, como puede ser la certeza, la adecuación, la justificación o la verdad. La atestación queda ligada a otro tipo de valores que, sin dejar de ser epistémicos, incluyen un componente ético. El valor central es el de la fiabilidad. La atestación tiene como su opuesto a la sospecha, pero no hay un proceso de justificación o verificación que garantice la atestación. Por lo que, "no queda más recurso contra la sospecha que una atestación más fiable".[8]

La fiabilidad se constituye en el punto de contacto entre atestación y testimonio. Así, leemos: "Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del 'creo que', la atestación depende de la del 'creo en'. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo".[9] Jean Greisch propone explicar el vínculo entre testimonio y atestación comparando sus similitudes y diferencias con la de cada uno de los focos de una elipse.[10] No considero que esta imagen baste para dar cuenta de manera satisfactoria de la relación entre ambos conceptos. Por desgracia, el artículo no desarrolla más esta idea, sino que, antes bien, se dedica a recoger el modo en que ambas nociones son expuestas desde el Coloquio de Castelli a *Sí mismo como otro*. En defensa de Greisch, debemos recordar que este texto es previo a la publicación de *La memoria, la historia, el olvido*, donde resulta mucho más evidente el vínculo entre ambos conceptos, que, según el intérprete, hasta ese en-

[8] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. xxxvi.

[9] *Ibidem*, p. xxxv.

[10] *Cfr.* Jean Greisch, "Témoignage et attestation", en *Revue de Philosophie. Institut Catholique de Philosophie – Paul Ricoeur – L'herméneutique à l'école de la Phénoménologie*, 1995, p. 305.

tonces resultaba poco claro.[11] En resumen, el testimonio se presenta como el fenómeno en donde se manifiesta en forma paradigmática la relación de atestación, pues en él el auditorio atesta al testigo, es decir, cree en él, aun careciendo de elementos que garanticen la verdad de lo que se dice.

Como el conocimiento se vincula con la verdad, Ricoeur asocia, aunque de modo muy esporádico, a la atestación con lo veraz. A diferencia de lo que se planteaba en el Coloquio de Castelli, la verdad y lo veraz no son caminos alternativos, sino que interactúan entre sí. El filósofo presenta a la *Segunda meditación metafísica,* de Descartes, como un ejemplo paradigmático de esta articulación. El *cogito* es una certeza precaria condenada a reiterarse una y otra vez. Tal precariedad recién se resuelve con la figura de Dios, la cual le confiere permanencia al *cogito*. En el contexto de *Sí mismo como otro,* dicha interpretación concluye simplemente con la presentación del dilema: el *cogito* posee valor de fundamento, pero es una verdad inútil, porque no se puede continuar o se funda en la idea de Dios y, por lo tanto, pierde su carácter de primer principio.[12] No obstante, en un artículo posterior, este dilema se retoma, pero, esta vez, inclinándose de manera decidida por la segunda proposición del dilema y destacando sus consecuencias epistemológicas. En la medida en que el *cogito* se encuadra dentro de la verdad y Dios en el marco de la fiabilidad o veracidad, preferir esta segunda proposición supone subordinar la verdad a la veracidad. Como lo explica el propio Ricoeur:

> No se trata acá de psicología, sino de epistemología en la medida en que la creencia y, oso decir, fianza, marcan la inscripción de la verdad en otro registro que aquel de la verificación, exactamente en el sentido en el que, por la duda, Descartes sitúa la problemática de la primera verdad en la dimensión del engaño y de la veracidad y, al mismo tiempo, apoya la epistemología de lo verdadero sobre la de la veracidad, cosa que puede ser apenas hayamos explorado y explotado.[13]

En este contexto, no tiene sentido la pregunta inversa de si el plano de lo verdadero puede tener alguna injerencia en el de lo veraz y hasta dónde; mas, como veremos, la problemática entre memoria e historia girará en torno de esa relación.

En lo que respecta a la atestación, el siguiente punto de interés de esta obra consiste en su nexo con la retórica. Si bien éste no es el centro

[11] *Cfr. ibidem,* p. 305: "Es importante no confundir las nociones de testimonio y atestación, aun cuando una llama a la otra. Su diferencia y su proximidad diseñan una suerte de elipse de dos focos".

[12] *Cfr.* P. Ricoeur, *Sí mismo como otro,* p. XXI.

[13] P. Ricoeur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", en *Métamorphoses de la Raison Herméneutique*, París, Éditions de Cerf, 1991, p. 382.

del debate, los pocos párrafos dedicados al asunto nos permiten establecer ciertas diferencias con la "Hermenéutica del testimonio". En efecto, en la conferencia de 1972, la relación entre el testimonio y la retórica surgía de la articulación que Aristóteles efectúa entre estos conceptos y la justicia. En cambio, en *Sí mismo como otro*, la retórica se introduce mediante la reducción tropológica que Nietzsche hace a la filosofía. En su *Curso de retórica*, el filósofo alemán establece que las estrategias retóricas ocultas en los discursos de la identidad no son sobreañadidas, sino constitutivas del lenguaje mismo. Para sostener el carácter fenoménico de la interioridad es preciso asumir que se experimenta del mismo modo que el mundo exterior, es decir, de manera causal. En la medida en que esta actitud no emerge del *cogito* mismo, sino que es un hábito, el problema de la identidad es pura y llanamente una ilusión.

Mientras la filosofía y la ciencia ambicionan establecer un conocimiento, la retórica nos remite a un discurso que pretende persuadir. Hay intérpretes que la asocian con la sofística, lo que supondría caracterizarla como la antítesis del conocimiento filosófico y de cualquier pretensión de verdad. Por su parte, Ricoeur no coincide con dicha identificación entre la sofística, la retórica y lo verosímil, lo cual da lugar a una escala que considera la verdad y el conocimiento como el ideal a alcanzar y a lo verosímil y la retórica como su contracara. En su lugar, ubica a la retórica y sus estrategias en otro plano que el surgido de la oposición filosofía-sofística. De ahí, sostiene: "la severa selección practicada aquí es fiel a mi propósito: mostrar en el anti*cogito* de Nietzsche, no lo contrario del *cogito* cartesiano, sino la destrucción de la pregunta misma a la que, supuestamente, el *cogito* debería dar una respuesta absoluta".[14] La estrategia de introducir la atestación en el debate sobre la identidad personal, por una parte, y de rechazar que el debate Descartes-Nietzsche pueda ser vinculado con una escala *cogito*-anti*cogito*, por otra, conduce a romper el lazo que Ricoeur había establecido entre atestación y retórica, en la década de 1970. *Episteme*, retórica y atestación son conceptos localizados en planos distintos, pero con puntos de contacto y de comparación entre sí:

> A nuestro entender, la atestación define el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica no sólo respecto de la exaltación epistémica del cogito a partir de Descartes, sino, también, respecto de su humillación en Nietzsche y sus sucesores. La atestación parece exigir menos que la primera y más que la segunda. De hecho, comparada con ambas, también ella es propiamente átopos.[15]

[14] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. XXVI.

[15] *Ibidem*, p. XXXV.

Excedería los alcances de este artículo establecer cómo la atestación se constituye en el concepto articulador de la identidad en el ámbito lingüístico, práctico, narrativo y ético. Sin embargo, quisiera señalar aquí algunos aspectos en cuanto al modo en que Ricoeur enfrenta el problema ontológico de la alteridad, pues nos proporcionarán ciertas claves para comprender el trato dado al asunto del testimonio de las víctimas en *La memoria, la historia, el olvido*.

La alteridad ha sido uno de los límites insuperables de la fenomenología, pero no constituye una categoría fenomenológica, sino ontológica. Entonces, Ricoeur propone articular ambas dimensiones y, para lograrlo, recurre a un concepto fenomenológico: la pasividad. Está por demás decir que tal articulación no posee el carácter de una certeza, sino de atestación, es decir, de una creencia amenazada de modo permanente por la sospecha y contra la que no le cabe ningún otro recurso que una atestación más fiable: "el término 'alteridad' sigue estando reservado al discurso especulativo, mientras que la pasividad se convierte en la atestación misma de la alteridad".[16]

La filosofía de la subjetividad ha centrado su interés en la sustancia y, desde ella, se ha buscado dar cuenta de las otras cuestiones. Siguiendo a autores como Maine Biran, Ricoeur toma las categorías aristotélicas de acto y potencia en lugar de la de sustancia para definir la noción de existencia. Hay un amplio espectro en que el mal se puede manifestar, que va desde la amenaza hasta la coacción y el asesinato. En todos estos casos, se busca disminuir el poder hacer del otro, de su actividad. "Con la disminución del poder de *obrar*, sentida como una disminución del esfuerzo por *existir*, comienza el reino propiamente del sufrimiento."[17] La pasividad que experimentamos nosotros realiza aquello de lo que era incapaz la fenomenología del acto y cierra las distancias con el otro. "Aquí, la pasividad que resulta de la metacategoría del cuerpo propio coincide con la pasividad que proviene de la del otro: la pasividad del sufrir uno mismo se hace inseparable de la pasividad del ser-víctima del otro distinto de sí. La victimización aparece entonces como el reverso de pasividad que enluta la 'gloria' de la acción."[18] La destrucción del respecto de sí y del poder hacer de nuestro prójimo nos enfrenta al mayor de los males y a la obligación de responderle de una manera moral.

[16] *Ibidem*, p. 353.
[17] *Ibidem*, p. 355.
[18] *Idem*.

La articulación memoria-historia

En algún sentido, *La memoria, la historia, el olvido* continúa el debate compilado por Saul Friedlander con el título de *Probing the Limits of Representation* e intenta definir cómo es posible representar grandes acontecimientos traumáticos, como el holocausto, sin basarse sólo en un conjunto de documentos o estadísticas, sino recogiendo, también, el sufrimiento de quienes padecieron y murieron durante ese periodo. La propuesta de Ricoeur consiste en articular la memoria y la historia por medio del concepto de atestación, en forma análoga a como lo había hecho en *Sí mismo como otro* respecto de la identidad personal. Así, mientras en *Tiempo y narración* el objeto de su interés era la narración histórica y partía, desde un acercamiento hermenéutico, al problema del pasado, el de su obra de 2000 es fenomenológico, pues toma como punto de arranque la memoria como el primer y más fuerte nexo con el pasado.

La memoria nos coloca ante la presencia de una cosa ausente; tal representación del pasado posee la forma de una imagen. Ella no sólo recoge los sucesos acontecidos, sino proporciona un marco de sentido, derivado de las motivaciones que llevaron a realizar cierto acto o de los sentimientos que había cuando era realizado. El sentido es lo distintivo de la memoria como trazo del pasado y su aporte no debería ser menospreciado en el análisis historiográfico. Muchos eventos contingentes, incluso algunos habituales, adquirirían un cariz por completo diferente si se le incluyera al momento de interpretarlo. De forma irónica, dicho aporte distintivo de la memoria es la raíz misma de su debilidad en cuanto a la información contrastable que nos puede proporcionar del pasado. En efecto, "si podemos hacer un reproche a la memoria de ser poco fiable, es precisamente porque es nuestro solo y único recurso para *significar el carácter pasado* de aquello que declaramos recordar".[19]

El filósofo analiza la memoria desde la perspectiva de qué se recuerda, cómo se recuerda y quién recuerda. Con respecto del primer punto, tanto el sentido del recuerdo como la amenaza a su ambición de verdad se deben al estrecho vínculo de la memoria con la imaginación. Si bien busca apoyo en la fenomenología para distinguir una instancia de la otra, no encuentra en la obra de Husserl ningún criterio de demarcación satisfactorio. Su análisis de la dimensión pragmática lo lleva a mostrar cómo se ha intentado explotar técnicamente desde la antigüedad la relación entre memoria e imaginación. La mnemotécnica o *ars memoriae* no hace otra cosa que afianzar diversos tipos de ideas en la memoria anclándolas en imágenes. La confluencia de mnemotécnica y secretos herméticos, realizada por Gior-

[19] P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, París, Seuil, 2000, p. 26.

dano Bruno, sería una muestra de los extremos que esta técnica alcanza cuando la imaginación acaba por tomar un papel protagónico.

Por último, se detiene en la pregunta acerca de quién recuerda. Su propósito es intersectar en una región lingüística los dos discursos sobre el tema, los cuales, hasta el momento, aparecen como contrapuestos, la tradición que Ricoeur llama de la visión interna, ligada con corrientes fenomenológicas, y la externa, más asociadas con líneas sociológicas derivadas de la obra de M. Halbwachs. Para conseguirlo, recurre a la propuesta de Strawson de la atribución de predicados relacionados con la primera persona del singular a una tercera persona. De acuerdo con la tesis desarrollada en *Los individuos*, tales predicados deben cumplir con las siguientes condiciones: 1. La atribución debe poder ser suspendida u operada. 2. Los predicados deben guardar el mismo sentido en dos situaciones de atribución distintos. 3. Esta atribución múltiple debe mantener la disimetría entre adscripción a sí mismo y adscripción al otro. La primera parte de *La memoria, la historia, el olvido* es una muestra del cumplimiento de la primera condición; en ella se *desimplica* al qué y al cómo de la memoria del quién recuerda. Con respecto de la segunda condición, suspender la atribución permite adscribir la memoria a otro, sin por ello modificar su sentido. A pesar de eso, la condición de la disimetría también se cumple, pues, pese a poder trasladarse la atribución de un recuerdo, uno es incapaz de *plenificar* o confirmar tal atribución.

El argumento de la atribución múltiple deja en claro que las limitaciones observadas tanto en un nivel veritativo como pragmático son constitutivas de la memoria misma y, por lo tanto, imposibles de superar. La raíz de las dificultades radicaría, para este filósofo, en la metáfora platónica del bloque de cera en donde se asocia el concepto de *eikos* con el de *tupos*. El primero nos remite a la representación de algo ausente y se liga con lo otro de la afección original; el segundo, en cambio, se vincula a la impresión original y la causalidad de la afección. Según Ricoeur, "esta conjunción entre estimulación (externa) y similitud (interna) permanecerá, para nosotros, como la cruz de toda la problemática de la memoria".[20] Entonces, su propuesta consiste en distinguir la perseverancia de la afección de su causalidad y poner a esta última entre paréntesis. La memoria tiene un nexo directo con el pasado, por eso le puede ser fiel; sin embargo, carece de las instancias críticas necesarias para asegurar que su relato sea verdadero. De este modo, "la historia puede ampliar, completar, corregir, hasta refutar el testimonio de la memoria, pero no lo puede abolir".[21]

[20] *Ibidem*, p. 20. El reproche a esta conjunción se observa en el análisis de Platón, p. 8; en el de Aristóteles, p. 24 y en el de Bergson, p. 61.

[21] *Ibidem*, p. 647.

Los recuerdos se transmiten por medio de los testimonios. A su vez, éstos pueden ser considerados como evidencia en una investigación histórica. En la medida, entonces, en que "el testimonio constituye la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia",[22] será en las prescripciones acerca de su uso en la investigación historiográfica donde se pondrá de manifiesto cómo se efectúa la articulación propuesta.

La definición de testimonio que se considera como punto de partida es la de René Dulong, quien lo caracteriza como "un relato autobiográfico certificado de un evento pasado [y] que este relato sea realizado en circunstancias informales o formales".[23] De ella, Ricoeur desprende seis componentes esenciales. Los primeros cinco continúan con la línea iniciada en el decenio de 1970. En efecto, el primero sostiene que una declaración testimonial es, a la vez, una aserción de una realidad factual y la certificación o autentificación de lo declarado. En este punto, insiste en que la información aportada debe ser tenida por importante o significativa. El segundo componente asocia la certificación con la autodesignación del testigo y su presencia en los sucesos descritos. Por su parte, la tercera condición apunta al carácter dialogal y a su pertenencia al ámbito dóxico propio de la sospecha y la confianza. La posibilidad de la sospecha abre, como cuarto punto, un espacio público de controversia donde varios testimonios pueden ser confrontados. Por último, se menciona una dimensión suplementaria de orden moral, en la cual la fiabilidad del testigo se relaciona con su capacidad de reiterar su declaración. Con ello, el testimonio se revela como un acto del habla cuyas características se asemejan a las de la promesa en el sentido en que revela la identidad *ipse* del ser humano.

Más allá de estas similitudes, también existe al menos una diferencia imposible de soslayar. En la exposición de 1972, la totalidad de la problemática del testimonio, incluso en su dimensión kerigmática y profética, se articula dentro un marco jurídico, proporcionando su tono particular al concepto teológico de testimonio. Así, leemos, "que el testimonio tenga relación con un proceso, el lugar del proceso de Jesús alcanzaría a recordarlo (*cfr.* la acusación de falso testimonio así como la suscitación de falsos testigos en el proceso); pero también todo el ministerio de Jesús es un proceso".[24] En su libro de 2000, en cambio, desvincula al testimonio de lo jurídico. La definición tomada de Dulong emerge del uso ordinario del concepto, pero es previa a las dimensiones histórica y jurídica. El sexto componente del testimonio deja en claro esta independencia respecto de lo jurídico, pues estipula que la estabilidad de la palabra dada vuelve al

[22] *Ibidem,* p. 26.
[23] *Ibidem,* p. 204.
[24] P. Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", p. 50.

testimonio en la "institución natural" por antonomasia; brinda seguridad a las relaciones constitutivas del vínculo social y permite que el mundo social devenga un mundo intersubjetivamente compartido.

Para entender el lugar del testimonio en la *operación histórica*, debemos recordar que el filósofo francés acepta la distinción de Michel de Certeau en tres fases: la documental, la explicativa/comprensiva y la representativa. Estas fases no constituyen estadios cronológicamente diferentes, sino momentos metodológicos imbricados el uno en el otro. La primera de ellas comienza con la declaración de los testigos oculares y concluye con la constitución de los archivos. Esta fase, que tiene como programa epistemológico el establecimiento de la *prueba documental*, posee una primacía epistemológica por sobre las otras dos pues "es aquello que, en historia, se acerca más al criterio popperiano de verificación [*sic*] o refutación".[25] En esta etapa, la historia es comparable con las ciencias de la naturaleza en la medida en que, si es posible hablar de observación en historia, los vestigios del pasado serían a esta ciencia lo que la observación directa o instrumental a las ciencias naturales. La segunda fase, denominada explicativa/comprensiva, nos remite al encadenamiento entre los hechos documentales por medio de los usos lógicamente heterogéneos del conector *porque*. Finalmente, la fase representativa alude a la narrativización del discurso. En esta etapa, se manifiesta con plenitud la intención del historiador: representar el pasado *tal como* se produjo.

Si bien no se plantea de manera explícita, del tercero y cuarto componente del testimonio se desprende que en toda declaración testimonial nos hallamos que entre testigo y auditorio se establece un vínculo de atestación. El testigo nos pide que le creamos tanto acerca de los hechos descritos como del sentido que le da a su narración; nosotros, de inmediato, lo hacemos hasta tanto no haya elementos que nos hagan sospechar de esta historia. Todo ello se condensa en las tres expresiones que de manera implícita se adosan a toda declaración testimonial: "yo estuve allí", "créanme", "si no me creen, pregúntenle a otro". Dentro del marco de la atestación toma sentido la crítica de Ricoeur hacia todos aquellos que pretenden descalificar el testimonio por sus desviaciones respecto del paradigma de registro, el cual se ha convertido en el baremo impuesto por el video y la grabadora. Sin embargo, en la medida en que se utilice al testimonio como evidencia dentro de una investigación, éste formaría parte de la fase documental de la operación histórica. Por lo tanto, más allá de este rechazo al modelo regulador basado en la exactitud y su inclinación hacia la fiabilidad, es preciso admitir la necesidad de una instancia crítica que rompa

[25] P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, p. 443.

con esta creencia inmediata para con la palabra del otro y que garantice, de algún modo, su autenticidad. Esa instancia es el archivo.

Si el testimonio tiende un puente entre la memoria y la historia, el archivo introduce una cesura entre ambos al romper el vínculo directo entre el historiador y el testigo. Con el fin de preservar y clasificar los testimonios orales, se transcriben. Esta transición del medio oral al escrito nos aleja de la característica de decir sí de inmediato, propia del diálogo, e introduce el elemento crítico que permite asegurar la objetividad de lo dicho. Roger Chartier explica este cambio de registro de la siguiente forma: "a la estructura fiduciaria del testimonio se le opone la naturaleza indiciaria del documento. La aceptación (o la recusación) de la credibilidad de la palabra que testimonia por el hecho es sustituida por la sumisión del trazo archivado al régimen de lo verdadero y de lo falso, de lo refutable y de lo verificable".[26]

El archivo es un concepto que también aparece en *Tiempo y narración*, donde es caracterizado por medio de tres atributos: *a)* su remisión a la noción de documento; *b)* su carácter institucional; y *c)* su finalidad de conservar, de preservar.[27] Si la historia es un relato verdadero, los documentos constituyen su último medio de prueba. Su tarea es constituirse en el garante o apoyo de todo relato o debate histórico. En última instancia, los documentos preservados alimentan la pretensión de la historia de basarse en hechos. Lo reunido en el archivo no es la totalidad de la documentación de la institución, sino que existe una labor selectiva previa, dentro de la cual el método crítico del archivista desempeña un papel central. Se describe una doble labor crítica: la primera en torno de la autenticidad de la obra y la segunda respecto de las intenciones por parte de quien escribe el documento. Ricoeur trae a colación el concepto de los *testigos a su pesar* de M. Bloch como instancia ampliatoria de la base documental para ejemplificar la primera instancia de labor crítica. Para la segunda, en cambio, nos remite a la crítica ideológica de los documentos.

Por su parte, en *La memoria, la historia, el olvido*, el asunto de la labor crítica se centra, sobre todo, en los modos que tiene el archivista para distinguir un testimonio verdadero de uno falso. En efecto, "el acento será puesto aquí en los aspectos por medio de los cuales el archivo rompe con el decir sí del testimonio oral".[28] El archivista desplaza el eje de la atención de la fiabilidad del testimonio a su verdad. Al igual que en la obra de la década de 1980, aquí se recurre al método crítico de Bloch como vía para

[26] Chartier, Roger, "Le passé au présent", en *Le débat,* núm. 122, noviembre-diciembre de 2002, p. 5.

[27] *Cfr.* P. Ricoeur, *Temps et Récit III, Le Temps raconté,* París, Éditions du Seuil, 1985, p. 172.

[28] P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie,* p. 212.

establecer la autenticidad de los testimonios por medio de una lógica de probabilidades o de constatar inverosimilitudes palmarias. No obstante, en el texto que ahora nos incumbe, Ricoeur complementa la crítica de Bloch con el método indiciario de Carlo Ginzburg, el cual se define como el arte de completar y descifrar toda realidad opaca, a la manera en que proceden las investigaciones policiacas de las novelas con las pistas de un crimen. El procedimiento se aplicaría incluso en los textos escritos, pues ellos también incluyen claves y enigmas que deben descifrarse.

De esta manera, Ricoeur considera al archivista como aquel que toma los aspectos contrastables del testimonio fáctico. Así, en esta primera instancia y en oposición a la sujeción del conocimiento a la atestación planteada al comienzo de *Sí mismo como otro,* la fiabilidad y la veracidad quedan subordinadas al denostado paradigma de registro y de la contrastabilidad. Como explica el propio filósofo, "no es sólo la credulidad la que es puesta en la picota, sino la fiabilidad de primera vista del testimonio".[29] Con todo, los casos límite de las víctimas de diversas masacres evidencian que esto no puede quedar así. Este tipo de casos "plantea un problema de recepción al cual la puesta en archivo no responde e incluso parece inapropiado, más bien provisoriamente incongruente".[30] La crítica a la atestación es sólo parcial y se restringe al componente fáctico. El testimonio puede ser encuadrado en la labor del archivista, pero no es absorbido, pues carece de la capacidad de tamizar el componente de sentido de un testimonio.

Nuestro siguiente paso es mostrar, primero, que a diferencia de los terceros que declaran acerca de la ocurrencia de un hecho la situación de los sobrevivientes es tal que —en opinión de Ricoeur—, su testimonio de sentido es imposible de soslayar, y, segundo, que, fuera de la fase documental, existe otra etapa de la operación histórica en condiciones de recogerlo.

En las declaraciones de los terceros, el aspecto que prima es, sin duda, el relato fáctico. En el caso de un mártir o sobreviviente es tanto o más importante el componente de sentido que los hechos mismos descritos. Como se estableció en la "Hermenéutica del testimonio" para el caso de la filosofía de lo absoluto, todo aquel que escucha a quienes padecieron lo injustificable no puede quedarse inerte, sino que espera la generación de cambios.

> Lo injustificable obliga a deshacerse de todo *cupido sciendi,* que conduce a la reflexión al umbral de la teodicea. La reflexión aprehende de eventos o actos contingentes que atestarían que lo injustificable es vencido aquí y aho-

[29] *Ibidem,* p. 230.
[30] *Ibidem,* p. 223.

ra. Esta atestación no sabría reducirse a la ilustración de las normas que lo injustificable ha roto; la confesión del mal espera, para nuestra regeneración, más que ejemplos de sublimidad; espera palabras y, sobre todo, acciones que serían acciones absolutas, en el sentido [de] que la raíz de lo injustificable sería manifiesta y visiblemente extirpada.[31]

Se podría discutir la pertinencia de sacar a relucir esta conferencia para respaldar la importancia que tiene el testimonio sentido de las víctimas de lo injustificable en historia, pues supondría confundir lo teológico con lo histórico. Esta crítica es en especial pertinente en el caso del autor que nos convoca si consideramos su insistencia en mantener la autonomía del discurso filosófico respecto de sus convicciones religiosas.[32] Empero, creemos que tal objeción no se aplica en este caso específico. Resulta cierto que la conferencia de 1972 se centraba en testimonios de lo injustificable tal como se exponen en el Nuevo y en el Viejo Testamento; también que, además de los mártires cristianos, los apóstoles y Jesús, las víctimas del holocausto y de otras masacres padecieron lo injustificable. El propio Ricoeur establece el puente entre los mártires y las víctimas del holocausto en su distinción entre la singularidad moral y la histórica. Ahí explica que "la singularidad histórica no es la singularidad moral que hemos identificado más arriba como lo inhumano extremo; esta singularidad por el exceso en cuanto al mal que Nabert llama lo *injustificable* y Friedlander lo *inaceptable*, no es ciertamente separable de tratos históricos identificables".[33]

Si bien el filósofo insiste en distinguir que lo moral y lo histórico es consciente del carácter constitutivo de la inserción temporal y social del historiador en la interpretación histórica, para entrar en la interpretación histórica del modo justo, quien lo hace, debe asumir sus supuestos ciudadanos y humanos. En toda labor de interpretación se encuentran múltiples componentes metodológicos, pero detrás "subsiste siempre un fondo impenetrable, opaco, inagotable de motivaciones personales y culturales, de las cuales el sujeto no acaba nunca de tomar conciencia".[34] Asimismo, dentro de este fondo de motivaciones, se hallan las morales. En la medida en que las víctimas del holocausto son la figura paradigmática de la pasividad, la experiencia de nuestra propia pasividad nos hace cerrar filas con ellos. Somos uno con su dolor al cual no nos podemos negar y en el que se vuelve imposible desvincular al historiador en tanto experto del ser humano.

[31] P. Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", p. 37.
[32] *Cfr.* P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. XXXVIII.
[33] P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, p. 432. Las cursivas son mías.
[34] *Ibidem*, p. 442.

La necesidad de contrastar el componente fáctico de la declaración conducía a que la atestación inmediata para con todo testigo quedara subsumida bajo los cánones del conocimiento histórico en la figura del archivo. A pesar de ello, el testimonio de sentido excede al alcance del archivo y, por lo tanto, escapa a su control. Éste se inserta en la fase representativa de la operación histórica, donde la discusión ya no gira en torno de la contrastación de lo declarado. Aquí, salen a la luz los dilemas morales acerca de cómo representar lo inaceptable, entre los que cabe mencionar la viabilidad de agrupar en un solo relato neutral los testimonios sin discriminar, las víctimas de los victimarios y la posibilidad de centrarse en la verdad de las narraciones y hacer oído sordo a los reclamos de las víctimas.

Diversos historiadores han objetado a Ricoeur que en la narración histórica se filtran elementos no contrastables. Éste es el caso, por ejemplo, de Alexandre Escudier, quien observa que la primera parte de *La memoria, la historia, el olvido* se caracteriza por ser una epistemología moralmente neutra, con barreras metodológicas erigidas de manera explícita para evitar todo aquel elemento no contrastable; la segunda parte se desplaza hacia aspectos ontológicos moralmente comprometidos. La tensión entre ambas partes da lugar a una serie de equívocos. "Del testimonio como problema empírico de método pasamos a proposiciones generales sobre el carácter inoponible de la paseidad del pasado, de la 'facticidad del evento' [...] Así se explica de un nivel de análisis al otro, lo que podríamos a primera vista considerar como enunciados contradictorios e insostenibles sobre el testimonio."[35] Ricoeur admite que desde el inicio existe una coloración moral en el testimonio, debido al compromiso del testigo y su fiabilidad. No obstante, en lugar de insistir en la tesis hermenéutica de que es contraproducente ocultar los supuestos constitutivos sobre los que se apoya una investigación, basa su respuesta en la contrastabilidad del componente fáctico del testimonio. Entonces, replica: "si oso apoyar sobre el testimonio la atestación del 'carácter inoponible de la paseidad del pasado', como se inquieta Escudier, esta consideración compete, en efecto, a la apertura ontológica que no confundo con el tratamiento del testimonio en el plano epistemológico".[36]

Sobre atestación y memoria

Hace un poco más de veinte años Ricoeur se preguntaba en qué medida una concepción narrativista de la historia podía ser compatible con el ideal de

[35] Alexandre Escudier, "Entre épistémologie et ontologie de l'histoire", en *Le débat*, núm. 122, noviembre-diciembre de 2002, p. 22.

[36] P. Ricoeur, "Mémoire: approches historiennes, approche philosophique", en *ibidem*, p. 51.

una historia verdadera. A lo largo de estas páginas, hemos intentado hacer manifiesto de qué manera el filósofo francés buscó responder a la pregunta acerca de cómo representar históricamente un acontecimiento que está en los límites de la representación, como lo es el holocausto, sin que ello pusiera en riesgo el elemento contrastable que aporta en tanto trazo del pasado. Su propuesta estribaba en sostener que, mientras la memoria se hallaba ligada directamente con el pasado, la historia cotejaba la verdad de su relato. Dicha propuesta no surge de las derivaciones teóricas dependientes del concepto de memoria colectiva de M. Halbwachs, que lo hubieran acercado más a consideraciones de tipo sociológico, sino de establecer un puente entre la fenomenología y la historia mediante el concepto de atestación.

Hemos elegido tres obras escritas en el transcurso de treinta años en las que la atestación aparece relacionada con el testimonio. La "Hermenéutica del testimonio" se enmarcaba dentro de una filosofía de lo absoluto y sobre sus bases se asentarían sus consideraciones posteriores. Allí se sostuvo una concepción jurídica del testimonio y se distinguió la presencia de un componente exterior o fáctico y otro interior, de conciencia o de sentido. Asimismo, se introducía el concepto de lo injustificable y se mostraba la importancia que tiene en estos casos el componente de sentido de lo testificado. En *Sí mismo como otro* había un extenso desarrollo conceptual de la atestación antes que del testimonio, debido al rol articulador que debía cumplir en las diversas instancias del problema de la identidad personal. A pesar de que no hemos analizado con detalle de qué modo se articulaban los distintos estudios, sí nos detuvimos en su propuesta de una ontología del ser humano basada en las categorías de acto y potencia y no en la de sustancia. La relevancia de este punto residía, en específico, en las implicaciones éticas y ontológicas que tiene la pasividad como forma de romper el solipsismo antropológico.

El motivo de este rodeo histórico no fue establecer una génesis histórica de la atestación. Si bien hemos observado ciertos cambios con respecto de la articulación entre atestación y conocimiento a lo largo de estas obras, nuestra recolección no es lo suficientemente exhaustiva y sistemática como para establecer si estas modificaciones se debieron a una evolución en el concepto de atestación o a su aplicación a objetos de estudio diferentes. Básicamente pretendemos recoger aquellos aportes anteriores a *La memoria, la historia, el olvido* que son significativos al momento de comprender algunos de los puntos que han sido más criticados por los historiadores dedicados a este tipo de temáticas. Asimismo, nos permite proporcionar fundamentos para sostener que su posición acerca de la relación memoria-historia no es coyuntural, sino producto de consideraciones previas sobre temas vinculados.

Hemos señalado de qué modo el componente fáctico del testimonio era considerado y se constituía en la base documental de la operación histórica. A diferencia de lo que se presentaba en los trabajos antes mencionados, donde era una vía diferente al conocimiento o el soporte del conocimiento, aquí la atestación inicial era subordinada al conocimiento. En efecto, el archivista se convertía, así, en el garante de que el testimonio aportara elementos contrastables al historiador. En esta fase, su contraparte de sentido, que incluye, entre otros aspectos, el sentido moral de la declaración, los afectos del testigo y su perspectiva, era provisoriamente dejada de lado por no ser contrastable. Sin embargo, ella no se perdía, sino que el historiador la recuperaba en la fase narrativa. Es este el punto que más se le reprocha a Ricoeur, cuando precisamente lo que está haciendo es mostrar los supuestos humanos que mueven al historiador: frente al dolor ajeno nadie puede hacer oídos sordos.

Comparto la tesis hermenéutica de que no por soslayar sobre los supuestos sobre una investigación la historia se va a lograr desembarazar de ellos. Los testimonios límite no ponen en crisis a la historiografía por obligarle a abandonar la metodología estándar. Su importancia radica en haber puesto de manifiesto la trascendencia epistémica de determinados aportes no contrastables, como es el testimonio de sentido y que, dadas las características de los testimonios de terceros, se estaban pasando por alto.

No obstante, detecto en esta propuesta un aspecto limitante que considero fundamental señalar. Los análisis que el filósofo realiza acerca de la memoria colectiva sirven sobre todo para reforzar su tesis de que la memoria no puede tener pretensión de verdad. Con ello, deja de lado otros aportes no teóricos de la memoria colectiva, como aquellos relacionados con la identidad y la acción, que pueden relativizar la justificación de por qué atestar los testimonios de una víctima.

Quien testifica no lo hace sólo en calidad de individuo, sino por estar vinculado a un grupo de pertenencia. Ser víctima del holocausto refiere a la pasividad vivida durante ese periodo y es ese aspecto el que retoma Ricoeur como base para atestar su testimonio de sentido. Pero también identifica al sobreviviente con el grupo de sobrevivientes que se constituyó con posterioridad a este suceso, con su propia visión de este pasado y con un presente propio signado por objetivos establecidos. Primo Levi o Elie Wiesel no son más importantes que otros testigos por haber vivido hechos cualitativamente diferentes a los demás, sino porque, dentro del grupo de los sobrevivientes, son más representativos que otros y, por ello, se constituyen en los testigos casi obligados sobre la materia. Los procedimientos para entrevistar a víctimas de masacres, tal como los describen Michael

Pollak[37] o Ludmilla Catella, en los que el contacto se hace por intermedio de organizaciones de sobrevivientes, refuerzan nuestra tesis en cuanto al carácter social de la declaración. En este sentido, lo que manifiestan es el producto no sólo de sus recuerdos, sino de narraciones y categorías convalidadas por el grupo, teniendo en cuenta no ideales epistémicos, sino prácticos. Uno puede preguntarse, entonces, en qué medida el motivo de atestar el testimonio de sentido de una víctima sea su pasividad empatizante, como plantea Ricoeur, y no algún motivo de tipo identitario.

[37] *Cfr.* Michael Pollak y Natalie Heinich, "Le témoignage", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 62/63, 1986.

II. DOSSIER

LA HERMENÉUTICA EN EL CONTEXTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU DE DILTHEY

Marina Dimitrievna Okolova*

RESUMEN El presente texto tiene como finalidad indagar sobre la función y la relevancia que adquieren los procedimientos hermenéuticos dentro del proyecto de Dilthey, enfocado a la fundamentación de las ciencias del espíritu. Dilthey apoya su idea de las ciencias del espíritu sobre la noción de la vivencia como expresión concreta y temporal de la vida que se comprende a partir de ella misma. Es ahí donde la hermenéutica adquiere en el proyecto diltheyano una relevancia que potencialmente la convierte en una alternativa para desplazar a la psicología como base metodológica de las ciencias del espíritu.

SUMMARY The purpose of the present text is to investigate the function and the importance of hermeneutics procedures in Dilthey's project, which is focused on basing the sciences of the spirit. Dilthey supports his idea of sciences of the spirit on the notion of experience that is a set and temporary expression of life that understands from itself. There is where hermeneutics acquire importance in Dilthey's project and potentially become an alternative to displacing psychology as the methodological basis of sciences of the spirit.

* Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

PALABRAS CLAVE
Vida; vivencia; comprensión; conciencia histórica; hermenéutica.

KEY WORDS
Life; experience; comprehension; historic conscience; hermeneutics.

La orientación filosófica de la obra de Dilthey obedece, por un lado, a la incómoda situación del propio pensador dentro de la poderosa corriente positivista, cuyas ideas impregnaban el ambiente intelectual en la segunda mitad del siglo XIX. Por otro lado, la aparición en este mismo periodo de las obras de los grandes historiadores alemanes como Ranke, Droysen, entre otros, quienes reivindicaban la metodología hermenéutica para el estudio del mundo humano. Retomando las preocupaciones gnoseológicas y metodológicas de la *escuela histórica*, Dilthey plantea los mismos cuestionamientos que inquietaban a los representantes de esta corriente. Como él mismo reconoce:

> En mis trabajos me inquietaban cuestiones que, sin duda, perturban también a todo historiador, jurista o político reflexivo. De este modo surgieron en mí, espontáneamente, la necesidad y el plan de una fundamentación de las ciencias del espíritu. ¿Cuál es la trama de proposiciones que subyace por igual al juicio del historiador, a las conclusiones del economista, a los conceptos del jurista, y permite determinar su certeza? [1]

Las respuestas que ofrecían los positivistas a estas preguntas, en opinión de Dilthey, "parecían mutilar la realidad histórica para adaptarla a los conceptos y métodos de las ciencias naturales".[2] El deseo positivista de imponer su modelo de la ciencia como el único válido a obliga Dilthey a buscar para las ciencias humanas un estatuto científico comparable al de las ciencias naturales. Como se sabe, el pensador alemán estableció una distinción entre las ciencias de la naturaleza y las que él prefería llamar ciencias del espíritu. Entre estas últimas, la historia ocupa un lugar prominente por su importancia y su alcance en el conocimiento de la realidad humana. Así, resulta que el problema fundamental para Dilthey se concentra en la pregunta ¿cómo es posible el conocimiento histórico?, lo que a su vez conduce al antagonismo entre *explicación* de la naturaleza y *comprensión* del espíritu. Esta oposición se justifica en la diferencia que establece nuestro autor entre

[1] W. Dilthey, *Crítica a la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986, pp. 38-39.
[2] *Ibidem*, p. 39.

el modo indirecto con que se nos presenta el mundo exterior —objeto de las ciencias naturales— y el modo directo e inmediato con que se nos presenta el mundo interior —objeto de las ciencias del espíritu.

> Toda ciencia es ciencia de experiencia, pero toda experiencia posee su contexto original y su validez, determinada por él, en las condiciones de nuestra conciencia en cuyo seno aparece, en la totalidad de nuestra naturaleza [...] la autonomía de las ciencias del espíritu encontraba precisamente en este punto de vista una fundamentación, tal como la necesitaba la escuela histórica. Nuestra imagen de la naturaleza entera se nos muestra desde él, en efecto, como una mera sombra arrojada por una realidad que se nos oculta, mientras que, por el contrario, la realidad, tal como es, la poseemos únicamente en los hechos de la conciencia que se dan en la experiencia interna. El análisis de estos hechos constituye el centro de las ciencias del espíritu, y de este modo, según el espíritu de la escuela histórica, el conocimiento de los principios del mundo espiritual permanece en el ámbito de este mismo mundo, con lo que las ciencias del espíritu forman un sistema autónomo en sí mismo. [3]

Así pues, la explicación se concibe como el ejercicio propio de las ciencias naturales, cuyo objeto es una realidad dada, un hecho que viene de fuera; en cambio, el objeto de las ciencias de espíritu se configura dentro de la "experiencia vivida", es una realidad constituida dentro del espíritu y, como tal, requiere una comprensión.[4] La explicación remite el hecho a la conexión causal, dentro de cuyos límites opera una ley universal, mientras que la comprensión apunta a la "profundidad de la vida misma" que sólo puede ser aprehendida mediante las "categorías extrañas al conocimiento de la naturaleza".[5] Debido a esta diferencia, los métodos propios para el estudio de la realidad externa pierden su patente de exclusividad en el ámbito de las ciencias del espíritu. Estas últimas no pueden alcanzar, pues no es su propósito, el grado necesario de formalidad, de conceptualización y rigor que se alcanza en las ciencias naturales:

---

[3] *Idem.*

[4] Cabe mencionar que en este aspecto nosotros discrepamos de la opinión de Jean Grondin, quien afirma que "las ciencias del espíritu no se distinguen de las ciencias naturales por su objeto (naturaleza/espíritu, lo general/lo individual, lo físico/lo psíquico), sino por su actitud diferente ante su objeto." *Vid.* Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 133. En relación con esto, queremos subrayar que precisamente la actitud del sujeto frente a la realidad configura el objeto de estudio; la realidad transformada en la experiencia interna pasa a formar parte del "mundo humano", se reviste de un sentido antropológico que es propiamente el objeto de las ciencias del espíritu.

[5] W. Dilthey, *op. cit.*, p. 225.

> el ideal de las construcción científico-natural es la intelección cuyo principio es la equivalencia de causas y efectos; dicha intelección ha de limitarse a la comparabilidad absoluta de magnitudes, y su expresión más acabada es la aprehensión por medio de ecuaciones. El ideal de las ciencias del espíritu es la comprensión de toda la individualidad histórico-humana a partir de la conexión y la comunidad de toda vida psíquica.[6]

Como podemos notar, Dilthey logra impugnar mediante el análisis gnoseológico la subordinación positivista de los estudios de la realidad histórica a los métodos de las ciencias experimentales y, como consecuencia, reitera la autonomía de las ciencias del espíritu. Según sus propias palabras, las características de éstas tienen su raíz en la actitud espiritual por medio de la cual se constituye su objeto de estudio.

> La humanidad, concebida por la percepción y el conocimiento, sería para nosotros un hecho físico, y como tal accesible únicamente al conocimiento científico-natural. Surge, sin embargo, como objeto de las ciencias sólo en la medida en que se viven estados humanos, dichos estados se expresan en manifestaciones vitales y estas expresiones son comprendidas [...] En una palabra: la vida se esclarece a sí misma en sus profundidades a través del proceso de la comprensión. Y, por otra parte, nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros sólo trasponiendo nuestra propia vida a toda clase de expresiones de vida propia y ajena. Así pues, el nexo de vivencia, expresión y comprensión es por doquier el procedimiento propio por el que la humanidad existe para nosotros como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, pues, en el nexo de vivencia, expresión y comprensión. [7]

Ahora bien, las ciencias del espíritu tratan de comprender el espíritu humano, es decir, al hombre en la diversidad de sus creaciones y manifestaciones, como ser que quiere, siente y representa. En este caso, comprender consiste en un movimiento de autorreflexión que permite acceder al corazón mismo de la actividad interior de la conciencia; en otras palabras; es ir desde fuera hacia dentro, captar lo interior, el impulso vital (simultáneamente in-

[6] *Ibidem*, p. 251.

[7] *Ibidem*, p. 245. En relación con esto, Hans Freyer señala que las ciencias del espíritu "encuentran su material y sus problemas allí donde las configuraciones y las modificaciones del mundo externo pueden ser aprehendidas como expresión de la vida humana. La física y la química exploran la piedra como estructura material. Pero el hecho de que esta piedra hace tiempo haya sido convertida en martillo gracias a un par de duros golpes o el hecho de que en ella se hayan grabado varios signos complejos la convierte en documento de una humanidad. Y así se refleja a través de su materia un sentido anímico; percibido de tal manera, se ha convertido, de un golpe, de un objeto de la mineralogía en un objeto de las ciencias del espíritu". Hans Freyer, *El concepto de filosofía de la cultura.* www.enfocarte.com

telectual, volitivo y afectivo), que encuentra su expresión en un abanico de formas culturales: moral, derecho, arte, lenguaje, mitos, religión, etcétera. Si se considera que el objeto de comprensión son los "hechos de la conciencia", no es de extrañar que Dilthey dirija su mirada hacia la psicología que aparece como un soporte gnoseológico y metodológico de las ciencias del espíritu. Desde luego, la psicología de corte positivista, *i.e.*, la psicología "explicativa y analítica" que subsume los fenómenos de la vida psíquica a una "conexión causal por medio de un número limitado de elementos (es decir, de partes integrantes de la conexión) unívocamente determinados"[8] no podía cumplir con esta tarea; el mayor inconveniente de esta psicología —como acertadamente señala Ferrater Mora, parafraseando a Dilthey— reside en desatender la riqueza plenaria de la vida humana y sus conexiones concretas, para quedarse con un sujeto cognoscente por cuyas venas no circula la sangre verdadera, sino los jugos intelectuales o sensibles increíblemente enrarecidos.[9] Para fundamentar las ciencias del espíritu, Dilthey propone una psicología que "someta toda la poderosa realidad de la vida psíquica a la descripción y, en la medida de lo posible, al análisis", y agrega:[10]

> Entiendo por psicología descriptiva la exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, enlazadas en única conexión, que no es inferida o interpolada por el pensamiento, sino simplemente vivida. Esta psicología consiste, por lo tanto, en la descripción y análisis de una conexión que se nos da siempre de modo originario, como la vida misma. De aquí se desprende una consecuencia importante. Tiene por objeto las regularidades en la conexión de la vida psíquica desarrollada. Expone esta conexión de la vida interna en un hombre típico. Observa, analiza, experimenta y compara. Se sirve de cualquier ayuda para la solución de su tarea. Pero su significación en la articulación de las ciencias descansa en que toda conexión utilizada por ella puede ser verificada unívocamente mediante la percepción interna y que toda conexión semejante puede mostrarse como miembro de la conexión más amplia, total, no inferida, sino originalmente dada. [11]

La descripción de la estructura de la vida psíquica, tal como la hace la psicología descriptiva o comprensiva, revela la significatividad y la individualidad histórica del espíritu humano. Además, la riqueza del *yo* se manifiesta como la interconexión de todas las vivencias no sólo individuales,

[8] W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento,* México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 193.

[9] *Vid.* J. Ferrater Mora, "Dilthey y sus temas fundamentales", en *Revista Cubana de Filosofía,* La Habana, julio-diciembre de 1949, vol. 1, núm. 5.

[10] W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento,* p. 208.

[11] *Ibidem,* p. 204.

sino también sociales. De esta manera, la descripción psicológica penetra en el campo del conocimiento histórico y se entrecruza con la tradición hermenéutica, abriendo un espacio circular en el que la psicología se basa en la comprensión histórica que a su vez se funda en esta misma psicología. Los conceptos clave que ayudan a Dilthey a tender un puente entre la psicología y la comprensión del mundo histórico son *vida (das Leben)* y *vivencia (Erlebnis)*. Según nuestro autor,

> La expresión "vida" designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, es más, algo completamente insondable. La pregunta "¿qué es la vida?" constituye un enigma insoluble. Toda reflexión, indagación y pensamiento surgen de este fondo insondable. Todo conocer arraiga en lo que nunca puede conocerse por completo. Es posible describirlo. Es posible destacar sus rasgos característicos particulares. Se puede rastrear el acento y el ritmo, por así decirlo, en esa agitada melodía. Pero es imposible descomponer la vida en sus factores. [12]

En efecto, la vida como una totalidad histórico-espiritual es inaccesible para los procedimientos analítico-explicativos; no obstante, es comprensible a partir de ella misma, porque se exterioriza y produce formas concretas estables. La reflexión y comprensión se derivan, por tanto, del proceso de la vida y constituyen con él una unidad indisoluble.[13] Después de analizar el proyecto de Dilthey, Ricoeur comenta que en esta misma época Husserl

> establecía que el psiquismo estaba caracterizado por la intencionalidad, que es la propiedad de referirse a un sentido que se puede identificar. Al propio psiquismo no se puede llegar, pero se puede captar aquello a lo que se dirige, el correlato objetivo e idéntico en el cual el psiquismo se manifiesta. Esta idea de la intencionalidad y del carácter idéntico del objeto intencional permitía así a Dilthey reforzar su concepto de estructura psíquica mediante la noción husserliana de significado.[14]

En un intento por establecer las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu, Dilthey recupera y reivindica la idea que en el siglo XVIII expresó Vico con su famosa frase "*verum et factum convertuntur*". En otras palabras, lo que hace posible el conocimiento de la vida es la simi-

[12] W. Dilthey, *Crítica de la razón histórica,* p. 184.

[13] En relación con esto, Gadamer afirma: "Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto". Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I,* Salamanca, Sígueme, 1997, p. 282.

[14] Paul Ricoeur, *Del texto a la acción,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 79.

litud entre el objeto y el sujeto, de suerte que la vida no es una realidad externa y su comprensión no descansa sobre las verdades de hecho, sino que ocurre dentro de la vida misma y se manifiesta como normas, valores, creencias, leyes, etcétera, es decir, como aquello que da forma a los hechos. Por eso, la vida, a diferencia de la realidad natural, se conoce mediante los conceptos de voluntad, acción, imaginación, finalidad.

> es connatural -escribe Dilthey- al grupo de ciencias que estamos considerando una tendencia que se desarrolla con mayor energía a medida que progresan y según la cual el aspecto físico de los procesos se rebaja al papel de meras condiciones, de meros instrumentos para la comprensión. Se trata de la orientación hacia la autognosis, de la comprensión que marcha de fuera adentro. Esta tendencia utiliza toda manifestación de vida para aprehender el aspecto interior del que surge. [15]

Y más adelante nuestro autor continúa:

> Este retorno del hombre a la vivencia, gracias a la cual la naturaleza puede existir para él, a la vida, sólo en la cual se presenta el significado, el valor y el fin, representa la otra gran tendencia que determina el trabajo científico. Surge ahora un segundo centro. Todo lo que afecta a la humanidad, lo que ella crea y en lo que actúa, los sistemas de fines a los que dedica su vida, las organizaciones externas de la sociedad en las que se integran los individuos, todo ello adquiere su unidad en este punto. La comprensión retrocede aquí desde lo que se da sensiblemente en la historia humana hacia aquello que no está nunca al alcance de los sentidos y que, sin embargo, repercute y se expresa en ese mundo externo. [16]

La comprensión es un acto vital donde tienen cabida además del pensamiento, el sentimiento y la voluntad; la unidad de tal acto reside en la "mismidad" subjetiva o en "la experiencia más íntima del hombre acerca de sí mismo". Según Dilthey,

> la mismidad no es sino la expresión de que la vida incesante se siente a sí misma, en la diversidad de sus manifestaciones y en la sucesión de sus cambios, de una manera determinada, para la que no hay otra descripción ni otra fórmula que la apelación a la autoconciencia. La mismidad es la categoría que destaca, partiendo de la autoconciencia, una conexión de vida que puede reencontrarse también en el objeto.[17]

---

[15] W. Dilthey, *Crítica de la razón histórica,* pp. 240-241.

[16] *Ibidem,* p. 241-242.

[17] *Ibidem,* p. 198.

Esa "mismidad" del *yo* representa un elemento constitutivo de todas las vivencias o expresiones concretas y temporales de la vida. La idea de la vivencia, a nuestro modo de ver, recoge y cristaliza la función hermenéutica de la comprensión. "La vivencia es un ser cualitativo, una realidad que no puede definirse por la percatación interna, sino que alcanza también lo que no se posee con distinción [...] La vivencia de algo exterior o de un mundo externo me está presente de modo análogo a como lo está aquello que no es aprehendido, sino que sólo puede inferirse".[18] Podemos decir que la vivencia es un estar ahí de la realidad para un cierto sujeto que coincide con el "yo propio". Por lo anterior, más que un acto de conocer, la representación de la realidad es un acto vital o, mejor dicho, vivencial, y justamente porque vivimos, padecemos, deseamos, podemos comprender la vida. Asimismo, comprender no supone reproducir mediante las categorías del pensamiento lo que es, sino recrear lo que el hombre imagina, cree o desea que sea. Según Dilthey,

> En el seno de las ciencias del espíritu nos hallamos ante unidades de vida cuya estructura encierra en sí la conexión que caracterizamos mediante las categorías de significado, valor y fin. La teleología que pretende entretejer el universo entero en la red de fines y medios no es, en último término, sino la proyección de la estructura teleológica de la unidad de vida. [19]

Esto significa que toda aprehensión de la realidad está marcada por la interpretación o mediación del espíritu. La vivencia es la manifestación de este "rasgo primario del hombre que consiste en descubrir por doquier vida y significado, desde los trazos propios de una inteligencia repartidos en la naturaleza, desde la escritura inteligible en el cielo estrellado";[20] como tal, conllevas sentido, modo especial de conexión que dentro de la vida guardan sus partes con el todo.

> Categoría de significado designa la relación de las partes de la vida con el todo, relación que se funda en el ser mismo de la vida. Poseemos esa conexión únicamente a través del recuerdo, en el que podemos abarcar con la mirada el curso vital ya pasado. Con ello el significado reafirma su validez como forma de aprehensión de la vida. [21]

Conviene subrayar una vez más que este sentido no se añade a la experiencia vivida desde afuera, sino emerge a partir y dentro de la vida

[18] *Ibidem*, p. 224.
[19] *Ibidem*, p. 220.
[20] *Idem*.
[21] *Ibidem*, p. 226.

misma. "La conexión de la vida –escribe Dilthey– y su estructura son una sola cosa; esa conexión es viviente, más aún, es la vida misma". [22] Así pues, la vida posee una estructura teleológica, no obstante el *telos* de la vida no se deriva de ninguna realidad absoluta, contrapuesta al incesante flujo de los sucesos temporales. Podemos estar de acuerdo con Colomer en cuanto a que la concepción diltheyana de la vida alcanza su punto culminante en la afirmación de su completa y radical inmanencia.[23] "Toda manifestación vital posee un significado en la medida en que, como signo, expresa algo y como expresión señala hacia algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa. No hay en ella ninguna separación sobre la que pudiera basarse el hecho de que significase algo exterior a sí mismo". [24]

Esta orientación decididamente antimetafísica que caracteriza el proyecto metodológico de Dilthey tiende, no obstante, a complicar la tarea de fundamentar las ciencias del espíritu que ya no pueden contar con un soporte especulativo-sistemático para asegurar su propia objetividad. En relación con esto, Gadamer escribe:

> si la vida es la realidad creadora e inagotable, tal como la piensa Dilthey, la constante trasformación del nexo de significados que es la historia ¿no implicará la exclusión de un saber que pueda alcanzar objetividad? La conciencia histórica ¿no será en última instancia un ideal utópico, que contiene en sí mismo una contradicción? [25]

Por su parte, Gadamer reconoce que Dilthey no ofrece la respuesta explícita a estos cuestionamientos, aunque la obra diltheyana vista en su conjunto apunta hacia una posible solución. La conciencia histórica no es expresión inmediata de una realidad vital ni tampoco se limita a aplicar los patrones de su propia comprensión de la vida a la tradición en la que se encuentra; la conciencia histórica, señala Gadamer, "se sabe en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición en la que se encuentra. Se comprende a sí misma desde su historia. La conciencia histórica es una forma del autoconocimiento".[26] En opinión de Gadamer, una respuesta como ésta conlleva la necesidad de determinar más profundamente la esencia del autoconocimiento. Al parecer, a partir de esa necesidad, la hermenéutica adquiere en el proyecto diltheyano una relevancia que potencialmente la convierte en una alternativa para desplazar a la psicología como base metodológica de las ciencias del espíritu.

---

[22] *Ibidem*, p. 196.

[23] *Vid.* Eusebi Colomer, *El idealismo alemán de Kant a Heidegger*, 3 ts., Barcelona, Herder, 1989.

[24] W. Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, p. 227.

[25] *Ibidem*, p. 291.

[26] *Ibidem*, p. 296.

En efecto, la comprensión del mundo histórico-espiritual es un movimiento de "autorreflexión" desde lo exterior hacia lo interior. Según Dilthey, lo que distingue las ciencias del espíritu de aquellas que estudian la naturaleza es la tendencia que rebaja los aspectos físicos de los procesos reales al grado de meras condiciones para la comprensión. Como ya hemos señalado, se trata de la orientación hacia la autognosis, hacia la autocomprensión que va de fuera a dentro. Por eso, la comprensión busca disolver las formas o expresiones objetivadas con el propósito de reproducir la vivencia originaria que dio origen a todas estas manifestaciones externas de la vida. No obstante, no se trata de una reproducción de índole meramente psicológica. El intento de vivenciar en retrospectiva lo propuesto para comprender supone reconstruirlo mediante la interpretación. Así pues, a pesar de que la meta final de todo el proceso del comprender sigue siendo la identificación empática con el espíritu ajeno, la hermenéutica marca pautas para asegurar la comprensión de las manifestaciones de la vida. El mismo Dilthey reconoce que "es inherente a la expresión de la vivencia que la relación entre ella y lo espiritual que expresa sólo pueda ponerse en la base del comprender con muchas reservas".[27] Y más adelante añade lo siguiente:

> Hay algo terrible en el hecho de que toda expresión, en la lucha de los intereses prácticos, pueda engañar, y en que también la interpretación se modifique por el cambio en nuestra posición. Sin embargo, cuando en las grandes obras un contenido espiritual se desliga de su creador, del poeta, del artista o del escritor, entramos en un campo donde se acaba en engaño. Ninguna obra de arte verdaderamente grande puede, en virtud de las relaciones vigentes en ella [...] simular un contenido espiritual extraño a su autor; más aún no pretende decir nada del autor. Veraz en sí misma, nos la encontramos ahí fijada, visible, duradera, con lo que se hace posible en arte seguro para su comprensión.[28]

Como podemos ver, la certeza que pueda y deba tener el conocimiento proporcionado por las ciencias del espíritu es algo más que una evidencia inmediata ratificada de manera subjetiva; tal certeza emerge de un proceso de construcción retrospectiva del significado que poseen las manifestaciones vitales fijadas de manera permanente.

> como la vida espiritual —escribe Dilthey— sólo en el lenguaje halla su expresión plena, exhaustiva y capaz por ello de una aprehensión objetiva, la interpretación llega a su culminación cuando se ocupa de los restos de la exis-

[27] *Ibidem*, p. 273.
[28] *Idem*.

tencia humana contenidos en obras *escritas.* Este arte representa la base de la filología. Y la ciencia de ese arte es la hermenéutica. [29]

Al comprender, por ejemplo, el pensamiento religioso de Lutero no se puede prescindir de los procedimientos interpretativos cuya aplicación posibilita lo que Dilthey llama "transposición del propio yo a un conjunto dado de manifestaciones de vida":

> La posibilidad de vivir en mi propia existencia estados religiosos es para mí, como para la mayoría de los hombres actuales, muy limitada. Pero al recorrer las cartas y escritos de Lutero, los testimonios de sus contemporáneos, las actas de las disputas religiosas y de los concilios, así como de sus relaciones oficiales, vivo un proceso religiosos de tal poder eruptivo, de tal energía y tan a vida o muerte que se encuentra más allá de toda posibilidad de vivencia para un hombre de nuestros días. [30]

En este punto la hermenéutica realmente tiene una ventaja ante la psicología descriptiva porque esta última no dispone de un acceso directo a los "hechos de la conciencia" o vivencias interiores; la vida sólo es comprensible a partir de sus objetivaciones plasmadas en los signos lingüísticos, es decir, hermenéuticamente. Sin embargo, para convertir la hermenéutica en la base metodológica de las ciencias del espíritu era necesario enfrentar la pregunta filosófica, como más tarde lo dirá Gadamer. Dicha pregunta

> no se le plantea sólo a las ciencias del espíritu; ni siquiera se le plantea a la ciencia y a su forma de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por decirlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que, en realidad, precede a todo comportamiento de la subjetividad, incluso al comportamiento metodológico de las propias ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. [31]

Atrapado en el dualismo gnoseológico "sujeto-objeto", Dilthey no pudo avanzar más, no pudo superar la tensión entre su búsqueda metodológica de un estatuto científico para el estudio de la vida y el reconocimiento de la compresión como una propiedad inherente de la existencia humana.

---

[29] *Ibidem,* p. 283.
[30] *Ibidem,* p. 281.
[31] H-G Gadamer, *Verdad y Método I,* p. 11.

EXISTENCIA Y COMPRENSIÓN EN HEIDEGGER

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

RESUMEN En la comprensión heideggeriana, el hombre es el ente abierto al ser, pues sólo él mantiene una explícita relación de copertenencia con el ser. La forma específica de ser que corresponde al hombre es el *ser ahí* (*Dasein*), en cuanto que se halla inserto en el mundo, lo cual define al *ser-ahí* como *ser-en-el-mundo*. Esta característica exclusiva del ser humano le hace estar abierto a toda posibilidad. El modo como el hombre desarrolla su ser lo implica en un mundo al que fue arrojado, implicación más que epistemológica, antropológico-existencial.

ABSTRACT In the comprehension –accord to Heidegger-, the man is the entity opened the being, since only he supports an explicit relation of co-belonging with the being. The specific way of being that corresponds to the man is the *being there* (*Dasein*), in all that he is situated inserted in the world, which defines the *being there* as *being-in-the-world*. This exclusive characteristic of the human being makes him be opened for any possibility. The way like the human being develops his being involves it in a world to which it was thrown, implication more than epistemological, anthropologic - existentially.

* Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

PALABRAS CLAVE
Ser-en-el-mundo, Ser-ahí, Mundo

KEY WORDS
Being-in-the-world, Being-there, World.

> El *ser-ahí* se entiende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, la de ser él mismo o no ser él mismo. Estas posibilidades o bien las ha elegido el *ser-ahí* mismo, o bien, él ha caído en ellas, o ha crecido desde siempre en ellas. La existencia es decidida en cada caso por el respectivo *ser-ahí* bajo la forma de una aprehensión o de un descuidar.
>
> *Martin Heidegger*

Heidegger rechaza la idea de un sujeto encerrado en sí mismo que se enfrenta a un mundo totalmente ajeno. Frente a esto, sostendrá que el ser del hombre se define por su relación con éste, la cual es práctica antes que teórica. Estar en el mundo es usarlo y, con ello, hacemos que exista por nuestra intervención lo que de por sí no existía. *Ser-en-el mundo* de esta manera implica responsabilidad.

La obra donde Heidegger presenta estas ideas centrales de su pensamiento es *El ser y el tiempo*. El libro comienza con el planteamiento de la pregunta por el ser como interrogante fundamental y fundacional de la filosofía. Toda consideración de la realidad, de lo que es, exige revisar de manera previa cuál es el sentido del ser mismo. El principal problema que se plantea Heidegger es la pregunta por el ser como algo constitutivo y fundamental de todo quehacer filosófico, al mismo tiempo que denuncia el olvido de esta cuestión por parte de los mismos filósofos.

Heidegger se propone delimitar con rigor los ámbitos de lo ontológico (ser) y lo óntico (ente), cuya escisión asimiló al primero, al ser, con la permanencia y la eternidad, en oposición al carácter sumamente efímero y cambiante del segundo. Esta ruptura se pretende eliminar mediante un enraizamiento del ser en la temporalidad. Intenta establecer una ontología distinta, superar la metafísica tradicional "olvidadiza" del tema del ser, mediante una analítica existencial: es el hombre quien se pregunta por el sentido del ser (*Da-sein*, "ser-ahí") y, por lo tanto, todo estudio de esta asunto requiere un examen previo de lo que es el hombre, entendido no de manera genérica, sino como aquello que abre la visión del ser y a través del cual se deja oír su voz.

Despertar la necesidad de la pregunta por el ser, así como explicitar el modo en que se pretenderá desarrollarla es, pues, el motivo principal de la obra. El desarrollo mismo va a partir de la noción de *ser-ahí*. Este término designa a aquel que somos en cada caso nosotros, no al hombre entendido como un género o como un ente cualquiera al que le es ajeno su propio ser, sino como aquel al cual precisamente le es esencial una comprensión de su ser; ello hace de él el ente que puede formular la pregunta por el ser en general, así como aquel al que puede dirigirse esa misma pregunta:

> La "esencia" del *ser-ahí* radica en su existencia. Por eso, los caracteres puestos de relieve en este ente no son "propiedades" dadas (a la vista) de un ente igualmente dado que presente este y el otro aspecto, sino formas de ser que son posibles para él en cada caso y solamente esto. Todo *ser así* de este ente es primariamente ser. Por eso el título *"ser-ahí"*, con el que designamos a este ente, no expresa su qué, como la mesa, la cosa, el árbol, sino el ser mismo.[1]

Lo que Heidegger está afirmando aquí es que la esencia del *ser-ahí* no es una propiedad disponible, sino la existencia, es decir, una manera determinada de ser o un modo de ser. El ser del *ser-ahí* no es un género del que participan muchos; es una realidad que sólo se da como la mía, como elegida.

El *ser-ahí* se refiere a *ser-en-el-mundo;* nuestro autor emplea esta forma de referirse al hombre para disolver la escisión sujeto-objeto cuando nos consideramos a nosotros mismos en el mundo. No hay un *yo* separado de los objetos. El mundo es el horizonte a partir del cual me pueden aparecer los objetos. La comprensión de sí implica la comprensión del mundo. Así pues, éste no es un objeto más, sino un horizonte de sentido, tan originario como el *yo* mismo. Para Heidegger el mundo no nos sería accesible si no tuviésemos una precomprensión de él, como totalidad de significados. Durante el tiempo en que el análisis permanece en el nivel del comprender, el *Da-sein* puede acaso parecer próximo al sujeto kantiano; pero tan pronto surge la consideración del encontrarse, éste se nos revela como "impuro" y, por ende, radicalmente distinto de la razón kantiana.

El comprender es el modo original de *ser-en-el mundo*. Implica situarse en medio del mundo, reconocer que ya hemos sido arrojados en el existir y, una vez aquí, nuestra peculiaridad de *ser-en-el-mundo* consiste en descubrir la utilidad de los entes y abrir posibilidades. El que seamos ya arrojados en el ser es un hecho existenciario tan fundamentalmente distinto de cualquier otro en el sentido de los entes —cuya forma de ser no es la del *Da-sein*—, que exige responsabilidad:

[1] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 54.

> La expresión *estado de yecto* busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. El *que es* ha de ser abierto en el *encontrarse* del *ser-ahí*, no es ese *que es* que se expresa ontológico-categorialmente en la efectividad inherente al ser ante los ojos. El *que es* abierto en el *encontrarse* ha de concebirse como una determinación existenciaria de aquel ente *que es* en el modo de *ser-en-el-mundo*.[2]

El *Da-sein* es siempre ya en el *encontrarse,* instalado ante sí mismo, comprometido de su situación de estar en el mundo. Dicho *encontrarse,* según Heidegger, "no viene ni de *fuera* ni de *dentro*, sino que como modo del *ser-en-el-mundo*, emerge de este mismo";[3] se revela o se abre, a fin de cuentas, antes de todo conocer. Esto significa que, en rigor, lo que se revela no puede ser analizado o interrogado de la forma usual que tenemos de conocer, pues es antes del conocimiento. En *El ser y el tiempo*, Heidegger sostiene la cooriginariedad del encontrarse y el comprender.

Este *encontrarse* implica la existencia de seres intramundanos que nos afectan, por lo que no se trata, en general, de adquirir un conocimiento que nos resulte ajeno. Aquí hay que puntualizar que la preocupación de Heidegger no es tanto en un orden epistemológico como antropológico. El hombre no es un ente que conoce los objetos intramundanos como si él mismo estuviera fuera del mundo. En tanto que conoce, se implica existencialmente en lo que conoce, porque se ubica frente a las cosas, con las cuales comparte su estancia en el mundo.

Si el *encontrarse* expresa la facticidad, el *comprender* pone de manifiesto la existenciariedad en sí. El hecho de que el *ser-ahí* tenga que ser su ser —pues el modo de serlo no le está dado como a los otros entes— necesariamente nos lleva a la apertura de posibilidades y, más aún, nos sitúa de modo previo a la posibilidad como tal. La comprensión coincide con el movimiento de lanzarse previamente hacia sus posibilidades, el proyectarse. El *Da-sein* hace su ser, porque mientras vive, hay posibilidades.

> La posibilidad en cuanto existenciario no significa el "poder ser" libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae.* En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el "ser ahí" en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el "poder ser" que él *es*, ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las marra. Pero esto quiere decir: el "ser ahí" es "ser posible" entregado ala responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El

[2] *Ibidem*, p. 151.
[3] *Ibidem*, p. 154.

"ser ahí" es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar "poder ser". El "ser posible" "ve a través" de sí mismo en diversos modos y grados posibles.[4]

Al tratar el tema de la comprensión en Heidegger, conviene recordar los parágrafos 31 y 32 de *El ser y el tiempo*, donde Heidegger trata de una manera específica este tema. Comienza señalando que el comprender constituye una estructura existenciaria del *ser-ahí*; de ello se desprende su originalidad: el comprender es un modo de ser del *ser-ahí*. Heidegger señala:

El "ser-ahí" es, existiendo, su "ahí", quiere decir en primer término: el mundo es "ahí"; su "ser-ahí" es el "ser en". Y éste es igualmente "ahí", a saber, como aquello por mor de lo que es el "ser-ahí". En el "por mor de qué" es abierto el existente "ser en el mundo" en cuanto tal, "estado de abierto" que se llama "comprender".[5]

Por lo tanto, al comprender no se llega, sino que el "ser-ahí" es ya en el comprender:

A veces usamos hablando ónticamente la expresión "comprender algo" en el sentido de "poder hacer frente a una cosa", "estar a su altura", "poder algo". Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciario no es ningún "algo", sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existenciariamente la forma de ser del "ser-ahí" como "poder ser".[6]

El poder ser es una característica fundamental que Heidegger integrará en su explicación del comprender:

¿Por qué en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él, siempre viene el comprender a parar en las posibilidades? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciaria que llamamos "proyección" [...] El carácter de proyección del comprender constituye el "ser-en-el-mundo" respecto al "estado de abierto" de su "ahí" en cuanto "ahí" de un "poder ser" [...] El carácter de proyección del comprender quiere decir, además, que el comprender no aprehende temáticamente aquello mismo sobre lo que proyecta, las posibilidades. Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado, mientras que en la proyección se pro-yecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender

[4] *Ibidem*, p. 158.
[5] *Ibidem*, p. 160.
[6] *Ibidem*, p. 161.

> es, en cuanto proyectar, la forma de ser del "ser-ahí" en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades.[7]

Desde el fragmento anterior, la proyección es lo que permite dejar que el ser del *ser-ahí* como comprensión se manifieste en todo su poder ser. Todo intento compresor o constrictivo de la posibilidad del ser-ahí es contrario al hacerse cargo de lo que implica la proyección del ser-ahí en cuanto tal.

El parágrafo 32 introduce la interpretación en la discusión, la cual se relaciona con el comprender. Heidegger señala:

> En cuanto comprender, el "ser-ahí" proyecta su ser sobre posibilidades. Este compresor "ser relativamente a posibilidades" es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el "ser-ahí", un "poder ser". El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos "interpretación". En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existenciariamente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.[8]

Destaca aquí la idea de que la interpretación es el desarrollo de las posibilidades que, a su vez, provienen de la comprensión como su estructura fundamental. Ser y comprender quedan unidos, pues éste es nuestro modo particular de ser; en este sentido, ser es comprender.

Comprender e interpretar implican al ser humano en un *encontrarse*, como situación existencial en este mundo al que fue arrojado, y ahora —existencialmente— le urge ubicarse, domesticar el entorno y hacerlo acorde a sí mismo. El primario comprender del *Da-sein* consiste en que está abierto a sí mismo en su más peculiar ser, en su existencia, como un poder ser y, por consiguiente, como proyecto. En razón de esto, la forma en que funciona el comprender es el proyectar, es decir, un intento de realizar las propias posibilidades. Unido al comprender aparece el interpretar, pues lo que comprendemos es comprendido "como": como silla, como ventana..., lo interpretamos. Y la interpretación es un desarrollo y explicitación del comprender, un despliegue de las posibilidades proyectadas en él.

En su modo de ser, el hombre es *Da-sein*, *ser-ahí*, y el "ahí" indica que se halla siempre en una situación, arrojado en y relacionado de mane-

[7] *Ibidem*, pp. 162-163.
[8] *Ibidem*, p. 166.

ra activa con ella. Este *Da-sein* se distingue claramente de la cualidad del simple "estar presente" propia de los objetos en el mundo. Las cosas sólo están presentes en el mundo, pero el hombre nunca es sólo una simple presencia; es el ente para el cual las cosas están presentes.

El modo de ser del hombre es la existencia, pues para Heidegger el *ser-ahí* constituye en primer lugar un "ser posible", aquello que puede ser. Por lo tanto, la posibilidad es la que otorga la esencia de la existencia decidida únicamente por cada "ser-ahí" individual. El ser del hombre siempre es una posibilidad que se debe actualizar. Nunca se reduce a puro objeto innerte que se agota en "estar presente", pues el modo de ser del hombre es la existencia y la existencia es "poder ser", es posibilidad y proyección, trascendencia (ir más allá) de uno mismo.

De esta manera, el hombre es entendido como proyecto y las cosas del mundo, como de él. De aquí nace un rasgo fundamental del hombre, que es *ser-en-el-mundo*: está en el mundo, pero de un modo diferente al de los objetos, los cuales sólo están en su presencia pasiva como utensilios en función del proyecto humano.

Así pues, la existencia se entiende como posibilidad, proyecto, trascendencia hacia el mundo. Estar en el mundo significa convertirlo en proyecto de las acciones y de las actitudes posibles del hombre. El mundo existe como conjunto de cosas utilizables, llega a ser gracias a su ser utilizable. El "ser" de las cosas equivaldría a su "ser utilizadas" por el hombre. En consecuencia, el hombre no es un espectador en el gran teatro del mundo, sino que está, se implica en él y lo modifica al utilizarlo.

La existencia así caracterizada se comprende siempre como un ser en algo que denominamos mundo, y cuya comprensión es así inherente a la del ser del "ser-ahí". La noción de existencia se concreta, pues, en la de ser-en-el-mundo. No se trata, sin embargo, de comprender el mundo como las ciencias comprenden sus objetos, sino precisamente como horizonte en el cual esos objetos —llamados entes intramundanos— se dan. El darse tampoco es el del objeto de la ciencia tradicional, el objeto opuesto al yo; sino el del ser-a-la-mano, disponible para algo. El ocuparse de los entes intramundanos, el comprender, es concebido así como un vínculo, un trato con las cosas en tanto que útiles y no como la observación de la ciencia tradicional, lo cual disuelve la ruptura entre teoría y praxis.

Nuestra propia existencia encarna una determinada representación e interpretación del mundo. El ser es lenguaje y tiempo; nuestro contacto con las cosas está siempre mediado por prejuicios y expectativas como consecuencia del uso del lenguaje. Cualquier respuesta a una pregunta acerca de la realidad se halla manipulada de antemano, porque siempre existe una precomprensión acerca de todo lo que pienso.

El hombre es un decir inconcluso, un proyecto incompleto que debe asumir la muerte como fin radical. Nuestra existencia es preocupación surgida de la angustia de vernos proyectados en un mundo en el que tenemos que ser a nuestro pesar. Provenimos de una nada y nos realizamos como un proyecto encaminado hacia la muerte; por eso, la angustia es constitutiva del *Da-sein*. Debemos hacernos responsables de nuestra propia vida, asumir nuestra propia muerte sin aniquilarnos en nuestra relación con los objetos y sus funciones. La vida inauténtica nace del ocultamiento de lo terrible de nuestra condición. La autenticidad consiste, según Heidegger, en reconocer que somos un *ser-para-la-muerte*, única vía de acceso a la libertad.

Nos encontramos arrojados a un mundo que es nuestro espacio y posibilidad de realización; por lo tanto, puede ser considerado un utensilio, un instrumento que utilizamos para realizarnos. En la medida en que nos servimos del mundo y lo convertimos en instrumento para nuestras acciones y proyectos, creamos una relación con él que varía dependiendo no sólo de los condicionantes históricos y temporales, sino de cada individuo. El hombre crea mundo, hace mundo, dependiendo del uso y de los fines que realice. Aquí, desde luego viene a colación el tema de la técnica.

Cuando Heidegger se pregunta por la técnica, señala, en primer lugar, que hay una diferencia entre ésta y la esencia de la técnica. Le interesa destacar esta última. La técnica, en última instancia, es un medio, y un medio no se entiende sin un fin. En el caso del hombre y la relación que establece con el mundo mediante la manipulación de los objetos, resulta evidente que lo importante no es el medio como tal, sino el fin que el autor de ese medio concibe en su intencionalidad. Sin embargo, el fin en sí mismo no es posible sin la utilización del medio.

Heidegger lleva su disertación, intentando recalcar que si bien la técnica es un medio, la esencia de la técnica va más allá, pues no constituye un modo de ser que trae lo que no estaba presente; en este sentido, ocasiona, provoca y devela lo oculto. La esencia de la técnica se equipara entonces con la del desocultamiento, o sea, de la verdad. Tal esencia es traer-ahí-delante, donde el que hace aparecer lo que no estaba presente se ve involucrado completamente y es responsable, pues saca de lo oculto algo que no vendría a desocultarse por sí mismo. Así pues, la diferencia central entre la técnica y la esencia de la técnica sería que mientras la primera puede estimarse como un simple medio no da cuenta de la correlación entre lo que es el medio y lo que es el fin, lo cual implicaría necesariamente considerar el papel del hombre en ese proceso. Por su parte, la segunda podría considerarse sobre todo una actitud del hombre ante el mundo, pues implica develar, desocultar, traer a lo presente lo que no estaba ni estaría por sí mismo, lo que conlleva una correlación y responsabilidad.

En *La cosa*, conferencia de Heidegger pronunciada en Bremen en 1949, se apunta lo siguiente:

> Todas las distancias, en el tiempo y en el espacio, se encogen [...] El ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí, a una distancia mínima, la totalidad de las cosas. Ahora bien, esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia. Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, se encuentra a una distancia mínima de nosotros, puede estar lejos de nosotros.[9]

En estas líneas, se aprecia un interés por el olvido de la esencia de la técnica. El mismo que, en relación al ser, Heidegger señalaba antes en El *ser y el tiempo*, es retomado respecto de la esencia de la técnica. La preocupación que encierra el párrafo anterior, no es tanto epistemológico como antropológico. El ser humano que se relaciona con el mundo a través de la técnica puede, de manera eventual, perder de vista su lugar en esa relación y tomar como medio autónomo a la técnica, ignorando su correlación y responsabilidad en ese proceso. En tal caso, la técnica cobraría una autonomía frente al hombre, que quedaría subordinado a aquélla como si fuera algo externo y completamente lejano a su posición misma en el mundo, entendiendo ésta como el modo mismo de ser en el mundo.

La preocupación misma que Heidegger manifiesta en el párrafo citado más arriba es declarada también por Nietzsche al iniciar el tercer apartado de *La genealogía de la moral*: "nosotros los que conocemos, somos para nosotros mismos unos desconocidos";[10] esto no se expresa en clave epistemológica, sino más bien antropológica, pues no se trata tanto de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento, sino del posicionamiento del hombre frente al mundo, a las cosas. No es exclusivamente el acceso mecánico y manipulador a ellas, sino el lugar que como ser humano tengo en este mundo frente a esas cosas, y no llegar a considerarme a mí mismo como una cosa más entre las demás cosas existentes en el mundo.

Así pues, Heidegger advierte de los peligros de la técnica cuando menoscaba nuestra relación originaria con el ser y nos hunde en la facticidad de los entes, instrumentalizándonos a nosotros mismos y dejándonos atrapar por los propios objetos que hemos creado.

Considerar el lugar del hombre frente a la técnica desde lo que Heidegger llama "la esencia de la técnica" se entiende mejor si consideramos la

[9] M. Heidegger, "La Cosa", en *Conferencias y artículos* [trad. de E. Barjau], Barcelona, El Serbal, 1994.

[10] Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979.

idea del habitar frente al construir —que este mismo autor trata en *Construir, habitar, pensar*,[11] conferencia de 1951— donde destaca la idea del habitar como un modo de ser que implica al hombre y al mundo, sin una separación que resultaría no solamente absurda, sino catastrófica. El construir estaría denotando simplemente la acción de intervenir en el mundo, donde el hombre no se relaciona ni se vincula con lo construido ni con el mundo donde queda su construcción. Por el contrario, el habitar se refiere a un cambio producido en el mundo, porque se utilizan las cosas, y el hombre está implícito. No es la construcción que se hace y se abandona, es la casa que se habita. El ser humano no va a mudarse, no tiene a donde mudarse, aquí interviene, pero se queda; por eso no puede perder de vista su responsabilidad. Al habitar, el hombre trae de lo oculto lo que no estaba presente, pero aquí sigue en este mundo.

La idea de la esencia de la técnica como una actitud humana de develamiento y desocultamiento del mundo, que establece una relación recíproca, la cual implica responsabilidad frente al mundo por lo develado y desocultado, puede aportar mucho a la filosofía y crítica de la cultura, pues estés el ámbito donde el hombre trae a lo presente aquello que no estaba ni estaría aquí a no ser por su acción. De la misma manera, a la reflexión sobre este campo cultural puede aportar la cuestión del habitar como una cualidad humana que denota, por un lado, la influencia que el hombre recibe de lo ya dado previo a su presencia; por otro lado, la activa participación creadora a partir de lo que encuentra en su camino. Así, estos temas de ubicación humana en el mundo, sus posibilidades, el hecho de quedar irremediablemente involucrado en lo creado en el mundo son ángulos que aportan una perspectiva muy interesante y crucial para la explicación del hombre como ser cultural, conformándose como un valioso aporte para la reflexión desde el ámbito de la filosofía de la cultura.

[11] *Cfr.* M. Heidegger, "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*.

III. ARTE Y RELIGIÓN

EL LENGUAJE DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA FILOSOFÍA REFLEXIVA DE PAUL RICOEUR

Tomás E. Almorín Oropa*

RESUMEN El propósito de este trabajo es mostrar el carácter estructural o sistemático que en la filosofía de Paul Ricoeur tiene la dimensión religiosa del lenguaje y de la experiencia, así como discernir el sentido y la importancia de la orientación trascendente del pensamiento, tanto en el interior de su filosofía como en el ámbito de la existencia humana.

ABSTRACT The purpose of this work is to show the structured or systematic character which in the philosophy Paul Ricoeur has a religious dimension of language and experience, such as discerning the sense and the importance of the transcendent orientation of thought as much in the interior of his philosophy as in the realm of human existence.

* Área Académica de Humanidades, Universidad Intercontinental, México

Palabras clave
Hermenéutica, simbolismo (religioso), exégesis bíblica, Sí mismo, Revelación, pensamiento cristiano.

Key words
Hermeneutic, symbolism religious, biblical exagesis, Oneself, Revelation, christian thinking.

La obra escrita por Paul Ricoeur de 1950 hasta su último libro del 2004[1] mantiene un hilo conductor definido por la pregunta dirigida a entender y esclarecer las estructuras fundamentales del sujeto de la acción. En otros términos, el eje fundamental de su pensamiento es el problema del actuar humano, esto es, ¿cómo caracterizar al ser humano que actúa, que conoce, que decide, que toma iniciativas y se hace responsable de ellas? ¿En dónde se enraíza la capacidad humana del actuar libre y responsable? ¿Qué es el actuar humano? En definitiva, el fondo originario del acto humano es el motivo recurrente en su biografía intelectual. Pero detrás del problema explícito de la capacidad radical de actuar del sujeto, de la culpa y del perdón, está algo de mayor importancia; a mi parecer, se trata del sentido no sólo de la acción subjetiva finita, culposa, perdonable o imperdonable, sino sobre todo de la posibilidad trascendente del agente, es decir, de su posibilidad de ir más allá de sus condiciones reales y finitas, hacia una plenitud y completud de su ser y su deseo; hacia su redención, donde la filosofía del actuar se convierte en lo que él llama una ontología de la acción (*ontologie de l'agir*) derivada del "deseo de una ontología", a su vez provocado por el sentido de ultimidad que exige el actuar cotidiano del sujeto humano, pues será en un marco ontológico general donde el agente podrá encontrar su plenitud.

En la perspectiva de este gran marco temático, me propongo mostrar la consistencia que la reflexión sobre lo religioso tiene en el pensamiento de Ricoeur y cómo se incluye en el proyecto general y continuo de su filosofía, para lo cual se sugiere observar el desarrollo de su obra, distinguiendo tres grandes periodos. El primero comprendido entre *Lo voluntario y lo involuntario* y *Freud: una interpretación de la cultura* (1950-1965). El segundo periodo iría de *El conflicto de las interpretaciones* a *Sí mismo como otro* (1969-1990), durante el cual su filosofía se define por un giro hacia la textualidad, pero culmina de nuevo en un análisis de la posibilidad tras-

[1] Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

cendente de la experiencia del "Sí-mismo". El tercer periodo comprendería de la década de los noventa hasta sus últimos escritos; en él se amplía la dimensión trascendente del Sí-mismo en relación con aspectos principales del actuar subjetivo, como el perdón y el reconocimiento.

De la filosofía de la voluntad a la hermenéutica de la sospecha (Primer periodo: 1950-1965)

A finales de los cuarenta, el planteo filosófico de Ricoeur estuvo muy apegado a los temas del existencialismo tanto alemán como francés, muy en particular de Jaspers y Marcel;[2] ese planteo consistió en tratar la existencia no sólo como finitud y contingencia, sino sobre todo como apertura y afirmación. Justo de este intento surgirá su filosofía de la voluntad, cuyo programa preveía tres partes: *eidética, empírica* y *poética* de la voluntad. Este programa se verá modificado debido a las necesidades que la propia investigación fue abriendo en su desarrollo.

La *eidética* de la voluntad se plasmó en el texto de 1950 —*Lo voluntario y lo involuntario*—,[3] en el que busca descubrir las estructuras fundamentales de la voluntad abstrayendo la realidad del mal que desfigura al actuar humano. Pero el texto dejó abierto el problema del mal, según testimonio del propio Ricoeur,[4] el cual se abordará diez años más tarde en las dos partes de *Finitud y culpabilidad*:[5] "El hombre falible" y "La simbólica del mal". Este texto buscaría ser la *empírica* de la voluntad, según el proyecto original. Sin embargo, el tratamiento del mal implicó un cambio metodológico, pues debido a su carácter absurdo y opaco no es un objeto que pueda describirse de manera pura y directa, sino que es necesario ir a sus manifestaciones indirectas para comprenderlo; esto significó dar un "rodeo" por medio de

---

[2] *Vid.* sus primeros títulos: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (avec M. Dufrenne), Seuil, KJ, 1947; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Seuil, GM et KJ, 1948.

[3] Título original: *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, VI, 1950.

[4] "No tengo una filosofía personal que construyo libro tras libro, sino que todas mis obras tienen un objeto preciso: en cada libro queda un 'residuo', un problema sin resolver del que parto para construir mi siguiente libro. Por ejemplo, el primero trataba de la filosofía de la voluntad; a mí, por mi cultura protestante, me preocupaba la mala voluntad y la culpabilidad. Me preguntaba qué era y qué podía hacer una voluntad libre: ¿qué querer?; ¿cuáles son los límites?; ¿qué acciones pertenecen a lo involuntario? Este primer trabajo (*Lo voluntario y lo involuntario*, 1950) dejaba un residuo que había rescatado ya en el prólogo: el problema del mal". P. Ricoeur, "El futuro nace de la memoria", en *Desde la fe*, núm. 229/12-X-2000, consultado en http://www.archimadrid.es/alfayome/menu/pasados/revistas/2000/oct2000/.

[5] Me refiero a la edición castellana [trad. de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán, Carolina Meloni], Madrid, Trotta, 2004. Título original: *Philosophie de la volonté 2*, 1960

su simbología, lo que sin duda representa, por llamarlo de algún modo, el primer gesto de tránsito de la fenomenología a la hermenéutica efectuado por Ricoeur.[6] Por esta razón, *Finitud y culpabilidad* se quedó en el nivel de una introducción a la *empírica* de la voluntad que no sería ya continuada.

Por lo que toca a la *poética*, nunca se concretó en un texto, pero podríamos decir que —hasta el final— la obra ricoeuriana fue forjada en su espíritu, proyecto poético al cual contribuyó de manera muy particular la reflexión sobre *lo religioso* expuesta en los trabajos que se refieren más adelante. En efecto, la poética es una actividad configuradora de obras constituidas de algún modo como mediadoras entre dimensiones, cuyo encuentro directo produce paradojas; por ejemplo, cuando se intenta articular la condición finita material-temporal del cuerpo con la inmensidad del tiempo histórico —o proyectado como eternidad— o el sentido de la reflexión con el sentido del actuar. Las paradojas suscitadas por éstas y otras interacciones se concilian sólo merced a una poética de la acción, a la que Ricoeur dedicó la totalidad de su filosofía[7] y por cuyo motivo —como digo— consideró en la ruta de su pensamiento la experiencia religiosa y su lenguaje.

Los cambios registrados en la arquitectura original del proyecto tienen su razón en el propio desarrollo de éste. Como el propio filósofo lo testimonió en la entrevista referida, su trabajo reflexivo le fue planteando problemas que hacían necesario modificar el rumbo de la investigación. Uno de ellos fue el asunto metodológico del modo de aproximarse a los objetos de su análisis; la filosofía de la voluntad lo llevó a convencerse de que el acceso a las experiencias más fundamentales del sujeto exige hacer un rodeo por los símbolos mediante los cuales ese sujeto se expresa y se exterioriza. Así, el capítulo conclusivo de *Finitud y culpabilidad*, cuyo epígrafe es el famoso aforismo "el símbolo da que pensar", es el programa de su trabajo filosófico desarrollado durante los sesenta, periodo en el que tiene una especial importancia su *De la interpretación: Ensayo sobre Freud*[8] de 1965. En el capítulo III del libro I de esta obra, el propio Ricoeur describe el camino de su cuestionamiento: al final de "La simbólica del mal", enmarcada en la frase aludida, se encuentra

[6] Digo que es el primer gesto, porque en varios momentos posteriores del desarrollo de su obra, Ricoeur ejercitará el mismo salto interpretativo, tanto de la fenomenología a la hermenéutica, como de una forma de hermenéutica a otra.

[7] Dice Marie-France Begué: "El autor fue sembrando, como un tema musical, tanto con su actitud como con sus reflexiones, frente a aporías y paradojas que la filosofía encontraba en su camino. Recoger las problemáticas, reflexionar acerca de ellas en continuo diálogo con los otros y buscar siempre posibilidades de superación, ha sido el incansable trabajo filosófico de Ricoeur". En esto consistió su "reflexión poética". En *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Biblos, 2002, p. VII.

[8] Versión castellana: Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1987.

con la necesidad del "paso a la reflexión", esto es, la necesidad de articular la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica. Esta exigencia se le presenta como algo contradictorio al querer articular la riqueza prefilosófica que ofrecen los símbolos por medio de una exégesis filosófica de los mismos dentro de la tradición racional de Occidente. Así, el reto que se le presentaba a partir de su obra de 1960 era "inaugurar el discurso filosófico a partir de aquello mismo que siempre lo precede y lo funda".[9] Ante esto, fue consciente de que la filosofía es precedida por el pleno del lenguaje y que ella es inicio de nada, a no ser de sí misma. Pero a la vez le pareció que el símbolo reclama no sólo ser interpretado, sino, además, ser reflexionado desde la filosofía, en virtud de su específico aspecto lingüístico.

Articular la interpretación simbólica con la reflexión filosófica tiene dos sentidos: el recurso del símbolo a la filosofía y el recurso de la filosofía al símbolo. Esto significa, en la perspectiva de nuestro autor, que la filosofía aporta algo a la interpretación simbólica y que el símbolo aporta algo a la reflexión filosófica.

¿Qué ofrecen los símbolos al ser interpretados desde la filosofía? Tres características básicas:

- Universalidad y paradigma.
- Orientación temporal de la experiencia al tener la estructura del relato (*in illo tempore*), que incluye las dimensiones de memoria y esperanza.
- Alcance ontológico al dar cuenta del devenir y de la historicidad.[10]

Así, el trabajo interpretativo consiste en tematizar la universalidad ontológica encerrada en el mito y en el símbolo. Ricoeur considera que el propio símbolo impulsa la reflexión especulativa, de modo que el problema hermenéutico surge desde el interior del movimiento mismo del sentido que portan los símbolos vistos en su aspecto semántico y mítico (puesto que en el mito el símbolo tiene forma narrativa).

Si en "La simbólica del mal" el objeto material de la reflexión de Ricoeur es esta parcela del simbolismo, ya en ese texto —y más aún en el *Ensayo sobre Freud*— se percata de que la reflexión tiende más allá de la parcela del mal hacia la totalidad de la estructura simbólica. Esta perspectiva de la totalidad de los símbolos —que al mismo tiempo sugiere la totalidad de la arquitectura de la razón— está solicitada por los símbolos mismos, pues apuntan hacia la totalidad del sistema al que pertenecen. Ahora bien, el recurso de la reflexión al símbolo plantea los siguientes tres problemas:

[9] *Ibidem,* p. 37.
[10] *Vid. idem.*

- El mito está ligado a la singularidad cultural y lingüística, mientras que la filosofía exige reabsorber lo singular en la universalidad del discurso.
- La filosofía aspira, en cuanto ciencia rigurosa, a un lenguaje unívoco, mientras el símbolo se mueve y nutre en el lenguaje equívoco. ¿Puede la filosofía cultivar el equívoco de modo sistemático?
- El nexo entre símbolo e interpretación implica que ésta es siempre revocable: "no hay mito sin exégesis, pero no hay exégesis sin impugnación".[11] El problema aquí es que la reflexión dependerá de hermenéuticas que se excluyen mutuamente.

En suma, incluir el símbolo en la filosofía significa aceptar el lenguaje equívoco y la guerra de las interpretaciones en el seno de la reflexión. Procede, entonces, justificar en particular que la reflexión solicita este paso por lo equívoco y disímil de la contingencia cultural, por el lenguaje equívoco y por el conflicto de las interpretaciones. Por tanto, se necesita mostrar que antes de que el símbolo recurra a la reflexión es ésta la que recurre al símbolo. Justificar el recurso de la reflexión al símbolo constituye el punto preciso donde comienza de modo propio el método hermenéutico de Ricoeur y deja atrás la fenomenología que él llama "comparatista". El método hermenéutico, además, expresa con total cabalidad "el deseo de una ontología".[12]

¿Qué ofrece el símbolo a la reflexión? Parece ser ésta, entonces, la pregunta central del método hermenéutico que nos conduce directo al corazón del proyecto filosófico de Ricoeur y a la comprensión de su tratamiento de *lo religioso*.

Afrontar los problemas apuntados del método hermenéutico exige preguntar qué significa la reflexión, esto es, ¿qué significa el Sí de la Reflexión?, ¿qué significa el Sí-mismo? Lo primero que confirma Ricoeur es que sí sabemos qué es ese Sí-mismo, aunque de una forma abstracta, vacía. Si la simbólica logra salvar la vaciedad de esta certeza preliminar, entonces, piensa él, la reflexión podrá asumir el conflicto hermenéutico.[13]

Ricoeur admite que la primera certeza o verdad filosófica es la posición de sí mismo. En la tradición que va de Descartes a Kant, tal verdad se asienta en sí misma, no puede ser verificada ni deducida; es la posición de la existencia y de un acto del pensamiento. Pero siendo el primerísimo asimiento de Sí, no basta para caracterizar la reflexión, porque no es intuitiva, sino que define el esfuerzo de recuperar el Ego por medio de sus objetos, sus obras y

[11] *Ibidem*, p. 40.

[12] *Vid.* P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations. Essais d'hermenutique*, Seuil, París, 1969, pp. 10-15.

[13] *Vid. Freud*, *op. cit.* p. 41.

sus actos. Esto, porque el Ego no está dado ni en una evidencia psicológica ni en una intuición intelectual ni en una visión mística. La filosofía reflexiva es lo opuesto a la intuición inmediata. Aquí comienza el rodeo por los símbolos y el desarrollo de la filosofía que culmina en *Sí mismo como otro*.

Para Ricoeur, entonces, la conciencia es una tarea, porque no es algo dado. La apercepción de mí mismo es, sin duda, una evidencia, una certeza, pero privada de verdad en la medida en que ella es un simple sentimiento y no un pensamiento. La verdad de Sí debe estar mediada y esta mediación es un trabajo interpretativo. Esto distingue la reflexión de la intuición.

Otra diferencia es que la reflexión no sólo es crítica del conocimiento o epistemología pues no somos sólo entes cognoscentes, sino ante todo un esfuerzo por reapropiarnos de todo nuestro existir. Se trata de recuperar el acto de existir, "la posición de sí en todo el espesor de sus obras",[14] con lo cual se acentúa un aspecto ético no identificado únicamente con el acto moral, sino en el sentido de que capta al Ego en su esfuerzo por existir y en su deseo de ser (*connatus*), en su praxis.

En fin, la reflexión es el medio para reapropiarse del esfuerzo y deseo de existir a través de las obras que atestiguan tal deseo y tal esfuerzo. Por esto, requiere ser interpretativa, con lo cual se convierte en hermenéutica, pues el acto de existir sólo se capta mediante los signos dispersos de su acto. De este modo, se ve por qué y cómo la reflexión necesita del símbolo, es decir, de la interpretación: sólo por este medio es capaz de superar la vaciedad abstracta del "yo pienso" y podrá recuperarse a sí misma.

Esclarecido lo anterior —en el *Ensayo* sobre Freud—, Ricoeur se propone dos empresas centrales en cuyo despliegue aparecerá de lleno su acercamiento profundo a los símbolos religiosos.

Según el orden en que aparecen, la primera investigación es la de oponer dos modos de interpretar los símbolos: el positivo o manifestativo —que el autor adscribe a una fenomenología de la religión— y el crítico —ejercido por el psicoanálisis—. El material sobre el que la fenomenología manifestativa, el psicoanálisis y el propio trabajo de Ricoeur se aplican está constituido por los símbolos religiosos, en torno de los cuales la polémica se cifra en el conflicto de dos orientaciones interpretativas distintas. Así:

> Lo que el psicoanálisis capta en principio como distorsión de un sentido elemental adherido al deseo, la fenomenología de la religión lo capta en principio como manifestación de un fondo, o, para presentar el término de una vez, con la salvedad de discutir más adelante su tenor y validez, como la revelación de lo sagrado.

[14] *Ibidem*, p. 43.

> De una vez se dibuja en el interior del gran debate del lenguaje un debate, ciertamente limitado, puesto que no pone en juego el estatuto de los lenguajes unívocos, pero un debate considerable que abarca el conjunto de las expresiones de doble sentido; e inmediatamente se dibuja el sentido de ese debate y cuaja la cuestión clave: ¿el mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y esta alternativa, es real o ilusoria, provisional o definitiva?[15]

Éste es el primer asunto que se plantea en el texto sobre Freud, cuyo núcleo de estudio lo constituye el símbolo religioso; sin embargo, la segunda tarea propuesta en él es como el tema de fondo, en función del cual la primera se articula. Consiste en contrastar la "reducción de ilusiones y la restauración del sentido más pleno", en oponer dos hermenéuticas contrarias, de donde resultará el efecto de descentrar al yo vigilante, a la conciencia. Este contraste representa en primer lugar la impugnación y una prueba para la reflexión, cuyo primer movimiento es identificarse con la conciencia inmediata. Dejarnos desgarrar por la contradicción de las hermenéuticas extremas es entregarnos al asombro que pone en movimiento la reflexión: sin duda necesitamos ser apartados de nosotros mismos, desalojados del centro, para saber por fin lo que significa: pienso, existo.[16]

En este contexto, la referencia a la religión —en específico al símbolo sagrado— aparece referida a la ontología de la acción. ¿Cómo se resuelve la problemática interpretativa del símbolo religioso en el contexto del *Ensayo* sobre Freud? ¿Cuál es el sentido de la religión?

En la última parte del *Ensayo*, Ricoeur reconoce que no ha llegado al fondo esencial del símbolo religioso ni es posible alcanzar el origen radical de ese simbolismo por medio del pensamiento reflexivo. La filosofía reflexiva es un método de inmanencia que no servirá para esclarecer la problemática de la fe. El contexto propio de la fe no es la filosofía o una especie de fenomenología del espíritu, sino la esfera del *kerigma*, de la interpelación, o bien, de la palabra que me es dirigida. En tanto barthiano asumido, afirma que el origen de la fe está en la solicitación teológica y no en la reflexión filosófica. Según podrá verse luego, mantendrá este discernimiento en el contexto de *Sí mismo como otro*; sólo el "sujeto convocado" o interpelado es el umbral del ámbito religioso de la fe.

Por otra parte, en el entendido de que el psicoanálisis freudiano y la fenomenología del espíritu hegeliana son, a cada respecto, una arqueología y una teleología del *Cogito*, Ricoeur renuncia a lo que llama "la hábil

[15] *Ibidem*, p. 11.
[16] *Ibidem*, p. 51.

maniobra" de extrapolar ambas hacia el origen radical (Creación) o hacia el fin último (escatología) para postular la génesis y la escatología del Sí Mismo. Para Ricoeur ese "más allá" de ambas fronteras constituye lo Totalmente-Otro, que es tal sólo en cuanto se dirige a mí como *kerygma* o buena nueva sin dejar de ser Totalmente-Otro; es decir, que no puede incardinarse ni en la reflexión arqueológica ni en la proyección teleológica, sino que es y continúa siendo Totalmente-Otro respecto del *arché* y del *telos* que la filosofía puede concebir por el acto reflexivo.[17]

Ahora bien, si por un lado la problemática de la fe tiene un origen ajeno a la reflexión, por otro, el campo donde se articula y manifiesta es el mismo en el que se ejercita la pesquisa hermenéutica-filosófica, esto es, la inmanencia. Hay que pasar, por tanto, del campo de la fe al de la comprensión, y esto se logra sólo pasando por la reflexión, buscando en ella el instrumento por el que se comprende aquélla. La fe se comprende en y por el acto reflexivo.

Esta dialéctica entre fe y reflexión constituye lo que Ricoeur llama el "círculo hermenéutico",[18] el cual consiste en esto: "Creer es escuchar la interpelación, pero para escuchar la interpelación es necesario interpretar el mensaje. En consecuencia, hay que creer para comprender y comprender para creer".[19]

De este modo, lo Totalmente-Otro se hace "inmanente" a la palabra humana, justo en y por la dialéctica de la teleología y la arqueología, pero sin integrarse a ellas, sino manteniendo su alteridad como origen y como fin último; como algo diferente, siempre diferente, de lo que puedan asignar la reflexión y la proyección anticipadora. Así, Creación (origen radical) y escatología (fin último) se anuncian como el *horizonte* de mi arqueología y de mi teleología, como algo que se aproxima sin jamás convertirse en objeto disponible.

La reflexión no puede por sí misma producir el sentido último, ni la arqueología desemboca en la creación ni la teleología en el fin último. Su papel es de signo negativo, esto es, crítico, al mostrar y comprender que no puede cerrarse sobre sí misma ni establecer su sentido último sólo con sus propios recursos. Ricoeur encuentra la razón de este fracaso anunciado de la reflexión en el *mal*, que impugna constantemente al discurso y su sentido; ese mal contesta al saber absoluto (lo hace injusto e injustificable) e impide que la fe se convierta en *gnosis*. Sólo los símbolos son capaces de articular la realidad del mal con la fe y la esperanza de la reconciliación, lo cual trae el problema de que el horizonte anunciado en el símbolo tiende a identificarse con éste, desvirtuándose y convirtiéndose en un ídolo. De modo que la problemática de la fe implica la necesidad de una hermenéu-

[17] *Ibidem*, p. 459.
[18] *Ibidem*, p 460.
[19] *Idem*.

tica *desmitificadora* o *desmitologizadora*, cuya tarea constante es evitar que el horizonte se convierta en objeto y el símbolo en ídolo. Aquí es donde valora el papel de la hermenéutica de la sospecha, en especial del psicoanálisis, respecto de las reificaciones de lo Totalmente-Otro.

A partir de lo anterior, Ricoeur procede a distinguir la fe de la religión; ésta, junto con la metafísica, es resultado del proceso de objetivación. La metafísica hace de Dios un ente supremo, mientras que la religión trata lo sagrado como una esfera de objetos e instituciones inscritos en el ámbito de inmanencia. Según él, la objetivación reifica la religión a la vez que enajena la fe. Éste es el ámbito donde la religión queda a merced de la crítica ejercida por una hermenéutica de la sospecha, la cual es siempre reductiva y procede del exterior de una religión dada; pero también puede haber una hermenéutica crítica proveniente del interior de una religión. Al primer caso de crítica se le llama *desmitificación,* mientras que al segundo, *desmitologización*; ambos procesos se dirigen a lo mismo: destruir el objeto metafísico y religioso, a criticar de forma radical —aunque no siempre de modo reductivo— la identificación del Horizonte y de lo Totalmente-Otro con sus manifestaciones objetivas inmanentes.

Debe tenerse claro que la fe nunca se desliga de la religión en forma total; la fe en lo Totalmente-Otro tiende a la creencia en el objeto religioso que se integra a nuestra esfera de pertenencia. La esfera de lo sagrado es, por tanto, ambivalente; puede ser signo de lo Totalmente-Otro o un ámbito de objetos separados, paralelos a la esfera profana. Lo Totalmente-Otro se aproxima en los símbolos, pero el símbolo se convierte en ídolo, es decir, en objeto cultural disponible y dividido entre lo sagrado y lo profano. Por esto dirá Ricoeur que para escuchar al símbolo es necesario que muera el ídolo.[20]

El estado tenso entre símbolo e ídolo, entre reflexión y fe, entre lo Totalmente-Otro y su mediación cultural es una dialéctica constante y permanente. Ricoeur ve el trabajo del psicoanálisis como un modo de esa dialéctica, aunque de alcance limitado en nombre de la misma dialéctica; es decir, considera que no puede reducirse el símbolo que analiza la fenomenología de la religión a pura enajenación de la fe.[21] En el propio símbolo se reconcilian las dos hermenéuticas, pero nunca de modo estático ni definitivo; por esto el proceso interpretativo es infinito.

En este planteo queda clara la oposición entre fe y religión, también dinámica y dialéctica antes que "clara y distinta", y que se juega en el plano ético. Ella consiste en que mientras la religión entiende la salvación desde la perspectiva de la doctrina de la retribución, la fe suspende esa ética en cuanto mandamiento y demanda retributiva; frente al mal no justificado se abandona

[20] *Ibidem*, 465.

[21] *Vid. ibidem*, pp. 470-476.

la moral del mérito y se da lo que Ricoeur llama "salto a la fe",[22] que es entonces no una demanda en favor de mis méritos, sino una *convocación*, una interpelación por la cual el sujeto es convocado; surge entonces la conciencia.

Del conflicto de las interpretaciones a la hermenéutica del Sí-mismo (Segundo periodo: 1969-1990)

El planteamiento abierto en el *Ensayo* sobre Freud es ¿cómo pensar a partir de los símbolos? ¿Cómo se da el recurso del pensamiento al símbolo? Este problema hermenéutico fue, sin duda, reflexionado en ese texto y acercó a Ricoeur al problema de la fe y la religión. No obstante, cuatro años después lo recuperará de manera central en *El conflicto de las interpretaciones.*

Creo que la persistencia de estos asuntos después de su texto del 65 se expresa en el giro anselmiano referido más arriba de "creer para comprender y comprender para creer". En efecto, el primer momento de la comprensión y de la reflexión a partir del símbolo es fenomenológico; ya lo había analizado tanto en *La simbólica del mal* como en el *Ensayo* sobre Freud, el cual consiste en ubicar al símbolo en una totalidad coherente mediante su comparación con su sistema de referencia. Esto se llama fenomenología comparatista. Pero no es suficiente esta fenomenología para pensar desde el símbolo, porque éste exige ir más allá de la comparación y la coherencia.

En *El conflicto de las interpretaciones*,[23] nuestro autor se plantea el tema de la "verdad" del símbolo, el cual se coloca más allá de la pura fenomenología y se expresa en las preguntas ¿creo yo en eso?, ¿qué hago yo mismo con las significaciones simbólicas? Para entrar a estas interrogantes es preciso disponerse con pasión y actitud crítica a una exégesis existencial de los símbolos. Por lo tanto, una fenomenología de la religión será insuficiente para entender el símbolo; éste interesa en realidad en cuanto se dirige a mí, por lo que la exigencia de pensar desde dentro de los símbolos es impuesta por la propia dinámica del pensamiento. Éste es el momento del "círculo hermenéutico", cuyo punto de partida es el creer; si no hay este creer, no será posible acercarse al sentido del símbolo o del texto que se interpreta; es necesario situarse "en el *aura* del sentido interrogado",[24] a lo cual seguirá el comprender que se ejerce según el modo de la desmitologización. De este modo, Ricoeur pasa de nuevo de la fenomenología a la hermenéutica. Ahora bien, este paso de una fenomenología comparatista a una hermenéutica crítica no

[22] La figura de "salto de fe" es analizada por Ricoeur en un ensayo titulado "Hermeneutique de l'idée de Revélation", en *La Revélation,* Saint-Louis, Bruxeles, Publications des Facultés Universitaires, 1977, p. 35.

[23] P. Ricoeur, *Le conflit*, pp. 293-294.

[24] *Ibidem*, p. 294.

es una mera *deconstrucción*, sino, mejor, una nueva construcción de sentido que supone el *creer*, pero distinto al del primer acercamiento al símbolo. Este paso, entonces, es el de una *primera* a una *segunda ingenuidad*.

Como he dicho, Ricoeur distingue entre fe y religión. En este contexto, fe significa, en general, la adhesión a lo trascendente que se hace presente en el ropaje simbólico. Al interior de esta "fe general" pueden hacerse distinciones. En primer lugar, la fe como manifestación pre-lingüística de lo sagrado es *religión* en sentido propio (conjunto de hierofanías, mitos, ritos). En otro nivel, "fe" es reconocimiento de lo Trascendente que se dirige a mí en la proclamación de la Palabra que me hace el ofrecimiento de un nombre, una ética y un destino.[25] En el interior de la fe bíblica es posible también diferenciar ésta de la religión; ahí es *religión* lo que queda atado a la moral, al legalismo y a la doctrina de la retribución. La religión bíblica, por tanto, es moral en lo básico. En contraparte, la fe sería lo que no está atado a esta legalidad y, de nuevo, lo que la convierte en religión es el carácter objetivado y disponible del símbolo. Sin embargo, es importante enfatizar que *religión* y *fe* se distinguen al modo dialéctico en el seno de un todo tenso y, por lo mismo, dinámico, móvil, ambiguo en su misma estructura, donde la fe supera a la religión pero manteniéndola y transfigurándola. Conforme a estas distinciones, la fe precrítica es lo que él llama una "primera ingenuidad"; es la que, implícita, nos presenta la fenomenología comparatista de la religión. La postcrítica es aquella que se ejerce al modo de la *desmitologización* —como ya vimos—, pero manteniendo la pregunta por la *verdad* del símbolo. A esto le llama "segunda ingenuidad"[26]que puede o no estar mediada por la filosofía.[27]

Con base en estas distinciones entre religión y fe, Ricoeur renuncia —en el contexto de *El conflicto de las interpretaciones*— al intento de cap-

[25] Como se verá más abajo, en este ofrecimiento consiste la experiencia religiosa a partir de la Escritura, experiencia en la cual se enlazan fe y Sí-mismo.

[26] Esta famosa fórmula acuñada por Ricoeur, aparece en Finitud y culpabilidad (Philosophie de la volonté 2) y es evocada en el Ensayo sobre Freud: "Est-ce à dire que nous pourrions revenir à la première naïveté? non point. De toute manière quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu: l'immédiateté de la croyance. Mais si nous ne pouvons plus vivre, selon la croyance originaire, les grandes symboliques du sacré, nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté". ("¿Es decir que podríamos regresar a la primera ingenuidad [inocencia]? De ningún modo. De todas maneras, alguna cosa está perdida, irremediablemente perdida: la inmediatez de la creencia. Pero si no podemos vivir ya, según la creencia originaria, los grandes simbolismos de lo sagrado, podemos, nosotros los modernos, en y por la crítica, tender hacia una segunda ingenuidad"). Ricoeur, Philosophie de la volonté 2, pp 326. Esta "segunda ingenuidad" sería más docta, tal vez purificada, diría él. Cfr. P. Ricoeur, Freud..., p. 433. Todas las traducciones del francés son mías.

[27] Esto querría decir que la crítica desmitologizadora sobre el símbolo religioso no es por necesidad una reflexión filosófica; la propia teología, la propia exégesis, pueden llevar a efecto esa crítica. *Cfr.* P. Ricoeur, *Le conflit...*, pp. 380-381.

tar a Dios desde la pura racionalidad. En primer lugar, porque el término "Dios" pertenece al vocabulario de la fe (aquello no disponible) y no al de la filosofía. A partir de esto, en segundo lugar, critica y rechaza la maniobra de hacer coincidir, aun de modo parcial, el discurso ontológico con el de la fe, convirtiendo a Dios en el Ser; además, en el mero plano ontológico, comparte la resistencia kantiana a extender el discurso ontológico hasta el intento de postular una primera causa convertible con el Ser Supremo.

Después de *El conflicto de las interpretaciones* pareciera que Ricoeur desterró el tema religioso de sus grandes textos de los años setenta y ochenta, tal vez en virtud de su "renuncia" anunciada en *Le conflit.* Sin embargo, no es así. A lo largo de estos decenios y hasta sus últimos años, el tema estuvo vigente en su obra escrita aunque tal vez de una forma paralela a sus textos sobre hermenéutica, como *Metáfora viva* y *Tiempo y narración.* En todo caso, su reflexión en torno de *lo religioso* prosiguió el giro hermenéutico-textual; es decir, lo que caracterizó su empeño filosófico en este plano, de mediados de los setenta en adelante, fue su *recurso al lenguaje.* Respecto del tema religioso, esta orientación es coherente con la hipótesis de que el símbolo es captable sólo por medio de la palabra. Lo específico de la representación y de los sentimientos religiosos se hace patente en el estudio adecuado del lenguaje religioso, esto es, en los textos de las grandes religiones.

Algunos de los ensayos escritos entre los años setenta y noventa en que aborda en directo el tema religioso son los siguientes:

- "Manifestation et proclamation", en *Archivio di Filosofía,* 44, 1974 (traducción castellana: Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso,* Buenos Aires, Almagesto-Docencia, CINEA, 1990, pp. 73-98).
- "Hermeneutique de l'idée de Revélation", en *La Revélation,* Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 35.
- "Noummer Dieu", en *Études théologiques et religiesus,* núm. 52, 1977, pp. 489-508.
- "Filosofía de la religión", en *Corrientes actuales de la investigación en las ciencias sociales,* Tecnos-UNESCO, Madrid, 1982.
- "Le sujet convoqué. A l'ecole des récit de vocation prophetique", en *Revue de l'Institut Catholique de Paris,* oct-dec, 1988.
- *Amor y justicia,* conferencia pronunciada en la Universidad de Tubinga en 1989.
- Comunication a Colloque Castelli, "L'enchevetrement de la voix et de l'ecrit dans le discours biblique", Rome, janvier 1992, en *Archivio di Filosofía,* Université de Rome.

- "Experience et langage dans le discours religieux", en *Paul Ricoeur. L'hermeneutique a l'ecole de la Phenomenologie*, Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie, 1995, pp. 159-179.

Este último ensayo fue presentado en el contexto de un coloquio universitario internacional convocado por el Instituto Católico de París, del 30 de enero al 1 de febrero de 1992, cuyo tema fue "*Le Soi et l'Autre*", centrado en el debate en torno de la "hermenéutica del Sí", desarrollada en *Sí mismo como otro*, publicado en 1990. Jean Greish comenta en la presentación del libro sobre Ricoeur que éste excluyó de su pesquisa sobre el Sí-mismo las cuestiones concernientes a la autocomprensión del Sí religioso, que no pueden ser desterradas de la "hermenéutica del Sí" y que Ricoeur aborda en este ensayo. De modo que este texto vendría a ser un complemento de *Sí mismo como otro* en cuanto atiende al carácter religioso del Sí mismo, transgrediendo un poco los límites de los diez estudios que componen este texto "para echar una mirada del otro lado de la frontera".[28]

En efecto, en *Sí mismo como otro* el tema religioso no aparece —al menos no con relevancia—, lo cual hace pensar que en esta obra —la que tal vez representa el desarrollo más avanzado del proyecto Ricoeuriano— lo religioso no es necesario a la "hermenéutica del Sí". Sin embargo, el tema religioso parece emerger otra vez del interior del propio proceso reflexivo. Este tema se anuncia en el *Estudio 10*, que lleva por título *La conciencia*, "¿Hacia qué ontología?", en concreto en el apartado III, 3.

Ahí se considera la conciencia como el lugar de la dialéctica entre *ipseidad* y *alteridad* sin connotar o asignarle, a tal conciencia, un o valor moral. Los fenómenos que parecen definirla, de acuerdo con nuestro autor, son la *conminación* y la *deuda*, cuya característica común entre ambos es que se representan mediante la metáfora de la *voz*. De aquí que el problema central de la *conciencia* (*Gewissen*) sea el siguiente: si la conminación y la

[28] Dice Greish que en esta obra "l'auteur a délibérément exclu de son investigation les questions qui concernent l'auto-compréhension *du soi* religieux. Cela ne veut certainement pas dire que le soi religieux devrait être à jamais banni de l'horizon de l'herméneutique du soi. Aussi peut-on se féliciter de constater que plusieurs auteurs, et finalement Paul Ricoeur lui-même, aient accepté de transgresser quelque peu les limites des dix études dont se compose *Soi-même comme un autre, pour jeter un regard de l'autre côte de la frontiére*". ("El autor ha excluido deliberadamente de su investigación las cuestiones que conciernen a la autocomprensión del Sí religioso. Cierto, aquello no quiere decir que el Sí religioso deberá ser jamás suprimido del horizonte de la hermenéutica del Sí. También puede felicitarse la confirmación de que muchos autores, y finalmente el propio Paul Ricoeur, hayan aceptado transgredir un poco los límites de los diez estudios que componen *Sí mismo como otro*, para lanzar una mirada del otro lado de la frontera"). "Presentation", en *Paul Ricoeur. L'hermeneutique a l'ecole de la Phenomenologie*, Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie, 1995, p. VII.

deuda son lo que define a la *conciencia*, ¿qué tipo de alteridad se discierne en ella? ¿Es una alteridad distinta de las del mundo y los otros?

En esas páginas, Ricoeur analiza el fenómeno de la conciencia en lo que llama tres retos,[29] de los cuales el tercero se refiere al origen de la voz que la define; se plantea así la pregunta por el tipo de alteridad que en ella se revela.[30]

La conciencia se define por un momento de alteridad expresado en la metáfora de la *voz*: escuchar "la voz de la conciencia" significa *ser-conminado* por el *otro*, lo cual no es lo mismo que ser "juzgado" según la metáfora del "tribunal", que disocia —a decir de Ricoeur— la tríada *ética-moralidad-convicción*, identificando en exclusiva el momento *moral* con la totalidad de la conciencia, de tal modo que la primera conminación analizada en los estudios anteriores de *Sí mismo como otro* —"soy llamado a vivir bien con y para otro en instituciones justas"—, que es un mandato de la conciencia, se reduce, debido al mal bajo su forma de violencia, a la prohibición "no matarás", que a su vez reduce la conciencia al mero veredicto de un tribunal. La tarea práxica, entonces, consiste en un constante ir de la *conciencia-prohibición* a la conciencia del *vivir-bien*, y de ahí subir hasta la *convicción* que se resuelve en la "decisión situada"; diríamos, en el "cada vez" que hace del acto el índice de un hábito (*habitus*).

Todo este trabajo de ascenso al nivel de la convicción implica ir más allá de la moral, en cuanto prohibición, hacia la conminación por el bien-vivir, la que gobierna el imperativo del respeto en su origen y efectúa un juicio moral "en situación", el cual no es un "tribunal" que juzga, sino el acto mismo de la convicción. Si así es como funciona la conciencia, en-

---

[29] En *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 379-380, Ricoeur enuncia de la siguiente manera los tres retos que implica el análisis de la conciencia:

Primer reto: si la metáfora de la voz y de la llamada parece añadir una dimensión inédita a los conceptos en torno a los cuales se organizan nuestras investigaciones de los conceptos de base de la ética, ¿este exceso de sentido no se concreta necesariamente en nociones tan *sospechosas* como la "mala" y la "buena" conciencia? Este reto proporcionará la ocasión de poner a prueba la tesis, según la cual la atestación de la ipseidad es inseparable de un ejercicio de *sospecha*.

Segundo reto: suponiendo que se pueda liberarla del yugo de los prejuicios vinculados a la "buena" y a la "mala", ¿designa la conciencia un fenómeno distinto de la atestación de nuestro poder-ser? Frente a esta versión no moral de la conciencia, aquí el reto consistirá en precisar los fenómenos tales como la *conminación* o la *deuda*, a los que la metáfora de la voz parece designar.

Tercer reto: y si la conminación y la deuda constituyen el último requisito de la conciencia, la parte de alteridad que se deja discernir en ellas, ¿es distinta de la alteridad del otro, eventualmente, según formas a las que nuestra investigación anterior no habría sabido dar satisfacción? En una palabra, ¿qué legitima que asignemos un lugar, un lugar distinto, al fenómeno de la conciencia, en el plano de los "grandes géneros" del Mismo y del Otro?

[30] *Vid. ibidem*, pp. 391-397.

tonces el *ser-conminado* es una pasividad o, dicho de modo más preciso, implica una actitud de "escucha" respecto de la voz que le es dirigida en segunda persona. Este hallarse interpelado es lo que significa *ser-conminado* y ser pasivo, lo que a su vez significa ser consciente; la contraparte de esta *conciencia* es la *alteridad del otro* que determina la conminación.[31]

En este nivel Ricoeur pregunta: "Ahora, ¿qué más decir que concierna a la alteridad de este Otro? ¿Este Otro no es, de una u otra manera, el otro?".[32] La pregunta apunta hacia el origen de la voz, el cual puede confundirse con o reducirse a otras instancias. En Heidegger, por ejemplo, el origen es la alteridad englobadora del *ser-en-el-mundo*; en Hegel —dice el autor francés— el "quién" de esa alteridad se queda a medio camino entre una lectura antropológica y otra teológica en la *Fenomenología del Espíritu*; en el psicoanálisis freudiano, la conciencia es otro nombre del superego, imagen que se asemeja mucho —según él— a las creencias populares que hacen de la conciencia la voz de los antepasados; se trata de una explicación *generacional* de la conciencia, la cual, en última instancia, no acaba de explicar la fuerza de la conminación, en virtud de que el *Otro ancestral* va perdiendo su identidad y cercanía familiares. Su autoridad no viene de su cercanía familiar, sino de su vínculo con la *Ley* que, como el ancestro, es inmemorial. En todo caso, no es el ancestro el que genera la conciencia, sino que ella toma la figura generacional del Otro. En referencia al psicoanálisis, Ricoeur diría que no es el superego el origen de la conciencia, sino que ella toma la figura del superego: aquélla es origen de éste.

En suma, la alteridad de la conciencia no se identifica ni con la "atestación de sí" (corporalidad y autoconciencia) ni con la conminación procedente del otro (*proximus*); la pasividad de la conciencia revela otro tipo de alteridad. Pero Ricoeur concluye:

> Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no *sabe* y no *puede* decir si este Otro, fuente de la conminación, es otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación [...] o Dios —Dios vivo, Dios ausente—, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene.[33]

De modo que *Sí mismo como otro* acaba en el mismo callejón que *Le conflit*. En efecto, Ricoeur mantiene su negativa a que el discurso filosófico se pronuncie sobre lo Totalmente-Otro. No obstante, el pensador da un

[31] *Vid. ibidem*, p. 393.
[32] *Idem*.
[33] *Ibidem*, p. 397. Las cursivas pertenecen al texto original.

salto hacia el otro lado de la frontera, respetando al mismo tiempo la inmanencia del discurso filosófico.

De *Sí mismo como otro* al Sí religioso y la capacidad trascendente del sujeto de acción (Tercer periodo: 1995-2004)

En continuidad con las reflexiones postreras de *Sí mismo como otro*, se encuentra el ensayo arriba citado sobre experiencia y lenguaje en el discurso religioso.[34]

El ensayo se articula en tres partes. La primera versa sobre las dificultades de una fenomenología de la religión; la segunda es un interludio en el que se consideran las escrituras hebraicas como *Gran Código* (*Le Grand Code*), siguiendo las ideas de Northrop Frye. Por último, se aborda la Biblia como un texto polifónico que narra, cuenta una historia que dictamina y conmina a la conciencia, fundando así un origen, dando una Ley y articulando la identidad de Israel —y luego de la iglesia cristiana— en medio de las otras culturas y religiones.

En este ensayo, Ricoeur confirma sus reservas respecto de una "fenomenología de la religión", en virtud de percibirla centrada en manifestaciones objetivas que con persistencia tienden a desvirtuar el mensaje portado por ellas en cuanto son consideradas símbolos.

El primer problema de la fenomenología es que ella analiza la *intencionalidad*, la cual está presa en su objeto del que no podrá librarse. Esto significa que se mueve sólo en el marco de objetos que la hacen rehén de la representación objetiva.

Ricoeur explica[35] que la experiencia religiosa debe distinguirse a partir de la diferencia establecida entre los binomios *pregunta-respuesta* y *llamado-respuesta*, donde la *respuesta* no tiene el mismo nivel de significado. Lo que importa distinguir en el correlativo llamado-respuesta es su carácter de "conjunción problemática" (*conjucture problematique*), diferente de una respuesta en calidad de "resolución de un problema" (*résolution de probléme*). No se puede decir, por ejemplo, que la fe religiosa o la teología aportan respuestas a cuestiones planteadas y no resueltas por el saber científico o por la filosofía. Para él, este modo de entender la idea religiosa de "respuesta" reposa sobre el desconocimiento de la diferencia entre la relación epistemológica de pregunta y respuesta y la específicamente religiosa de llamado y respuesta. Lo propio de este último tipo radica en que

[34] P. Ricoeur, "Experience et langage dans le discours religieux", en *Paul Ricoeur...*, pp. 159-179.

[35] *Vid. ibidem*, pp. 160-161.

es obediente, escucha y reconoce, confiesa y entiende la superioridad y la Altura del origen del llamado.[36]

Pero el mayor problema para una fenomenología de la religión estriba en su incapacidad para distinguir y delimitar el sentido religioso propio de las respuestas intencionales que estudia. En otros términos, puesto que la mediación de la fe es siempre cultural e histórica —por ser lingüística—, entonces se hace indiscernible del mero proyectismo; pero, además, no hay forma de escapar a este riesgo, pues la religión no tiene consistencia sino en el lenguaje religioso, siempre histórico y mediado por y en el espacio cultural. La fenomenología debe convertirse en una hermenéutica; de modo más preciso, en una hermenéutica textual o escrituraria. Ello porque el lenguaje es el mediador de la expresión religiosa.

Ahora bien, los textos religiosos y sus respectivas tradiciones escriturarias se presentan como archipiélagos que para nada aseguran la universalidad del fenómeno religioso, pues no hay modo de captar con seguridad el carácter universal de la estructura llamado-respuesta que se diversifica en las distintas tradiciones y marcos culturales. El estado fragmentario de la experiencia religiosa, determinado por la condición histórico-cultural de la misma, implica que su expresión en sentimientos y actitudes fundamentales no se muestre nunca de manera inmediata, sino siempre mediada por las reglas canónicas de lectura y escritura establecidas desde el interior de las tradiciones. Esta circunstancia imposibilita probar el carácter universal de la estructura llamado-respuesta al margen de sus determinaciones históricas en las cuales se encarna y muestra la diversidad de significación que puede tener la respuesta al llamado y, por tanto, la diversidad de la misma identidad que puede portar el Otro de donde se origina el llamado. Si la obediencia se dirige a un *Altísimo* tan diverso como la estructura llamado-repuesta, entonces se plantean varios problemas a la identidad del Otro y al modo de la respuesta: ¿es un Altísimo trascendente o inmanente?, ¿anónimo o personal? La obediencia ¿es pasiva y sumisa o activa, misionera?, ¿solitaria o comunitaria?[37]

Ricoeur extrae de esta problemática tres consecuencias para la fenomenología y para la comprensión de lo religioso:

1) Que la estructura de una fenomenología de la religión en sentido universal contiene de entrada los trazos de las grandes líneas hermenéuticas de una sola religión, por cuanto la fe en el seno de ésta exige una adhesión excluyente del resto.

[36] *Ibidem*, p. 161.
[37] *Cfr. ibidem*, 163.

2) La hermenéutica interna de una experiencia religiosa histórica no puede pretender ser una fenomenología universal del hecho religioso y proceder por analogía hacia otras experiencias religiosas. Además, no es posible ubicarse en un lugar "neutral" que supondría poder adoptar un "lugar fuera del lugar" (*lieu hors lieu*). Ese presunto "lugar neutral", postulado por la fenomenología, es inaccesible desde las religiones e irrelevante fuera de ellas. En este campo no puede haber "suspenso fenomenológico".[38]
3) La tercera consecuencia es que, dicho lo anterior, la *idea* de una fenomenología de la religión se queda en mera idea, en algo que no opera de cara al horizonte de la investigación, *i. e.*, comprender lo religioso como universal; ante lo cual, lo viable, según opina Ricoeur, será tomar una actitud interreligiosa hospitalaria, comparable a la hospitalidad lingüística que preside el trabajo de traducción entre una lengua y otra.

En el fondo de estas reflexiones sobre la imposibilidad de una fenomenología de la religión, hay dos notas que deben destacarse. La primera es que Ricoeur siguió optando por una hermenéutica comprensiva que se aproxime al símbolo desde dentro, es decir, continuó preguntándose por la verdad de ese símbolo.

La segunda nota es que esa hermenéutica del sentido es también crítica y, de entrada, asume una irreductibilidad entre las distintas religiones; incluso, la imposibilidad de hacer analogía entre ellas, justo en función de la tarea comprensiva sobre el símbolo. Lo que Ricoeur propone como *hospitalidad* —elaborando, aquí sí, una analogía— es semejante a lo que ocurre en la traducción: una lengua no se reduce a la otra ni se transforma en la otra, ni es lo mismo que la otra, sino que la lengua traducida es un *huésped* en la lengua que traduce.

En consecuencia, desde las consideraciones precedentes, Ricoeur cambió la fenomenología por la hermenéutica —como lo había hecho ya desde *Finitud y culpabilidad*, en el *Ensayo* sobre Freud y en *El conflicto de las interpretaciones*— y se restringió a las escrituras judeocristianas.

La exégesis Ricoeuriana es hermenéutica-narrativa, lo cual significa que considera la Biblia como una estructura de "círculos hermenéuticos"; las Escrituras son en sí un conjunto de "círculos hermenéuticos". La pregunta importante a este respecto es si tales "círculos" son viciosos o por el contrario *manifestativos* (*portants*).

Ricoeur describe tres formas del círculo hermenéutico en la Biblia. El primero se da en la relación entre Palabra de Dios y Escritura. Tanto el ju-

[38] *Vid. ibidem*, p. 164.

daísmo como el cristianismo se autoconciben fundados sobre una palabra recibida como Palabra de Dios; pero ésta sólo es accesible en las Escrituras y nunca en algún lugar fuera de ellas, por lo que se establece un círculo en cuanto que la Palabra de Dios está "con-tenida" en la Escritura que es, entonces, su instancia fundadora; a la vez, la Escritura es legitimada por la Palabra de Dios. Se trata de la circularidad entre la palabra viva y la traza escrituraria.[39]

Un segundo círculo —más amplio— es el formado entre la Palabra-Escritura, considerada como unidad, y la comunidad creyente que se otorga identidad por el reconocimiento de aquellas Escrituras y de la Palabra que las funda. Se trata del círculo de la palabra inspirada y la comunidad interpretante y confesante. La dialéctica entre ambas estriba en que la comunidad creyente se comprende a sí misma a la luz de la Escritura, mientras que ésta es fundante sólo en y por el reconocimiento de la comunidad creyente. En este círculo entran en competencia la fidelidad a la textualidad original y la creatividad de su interpretación histórica. Éste es el círculo que regula el estatuto de la tradición, según se vea ésta como un depósito inmutable o como una interpretación dinámica e "innovante" sin la cual la Palabra quedaría muerta.

Un rasgo importante de estos círculos es que tanto los judíos como los cristianos y los musulmanes comprenden la Escritura mediando una fuente griega. Esto es importante, porque el círculo entre Escritura y comunidad creyente implica el papel que las culturas adyacentes (las no hebreas o gentiles) juegan en la interpretación del texto. Entre esas culturas, la helénica tiene un papel interpretativo destacado; de hecho su presencia es un factor decisivo para esa interpretación, lo cual muestra a los ojos de Ricoeur cómo cada creyente —y cada comunidad— se interpreta a sí mismo a través del otro. En el caso concreto de las escrituras judeocristianas, el otro "*Logos*" no cesa de estar presente y entrometerse en la formulación de la fe de los creyentes; entre ellos y la Palabra recibida de su Dios.[40] Ricoeur cita a Gregorio el Grande, referido por Piér Cesare Bori en su libro *L'interpretation infinie*: "La escritura crece con aquellos que la leen". Y ese crecimiento —dice— no cesó con los medievales; prosiguió a través de

[39] *Ibidem*, pp. 164-165.

[40] "Tout se passe comme si l'election mutuelle [...] entre le fonds scripturaire et la tradition se prolongeait à l'intérieur même de la tradition entre la pensée hébraïeque et la conceptualité d'origine grecque –juifs, musulmans et chrétiens interprétant la source grecque pour mieux comprendre leurs propres sources scripturaires–". ("Todo acontece como si la mutua elección [...] entre el fondo escriturario y la tradición se prolongase hacia el interior de la propia tradición entre el pensamiento hebraico y la concepción de origen griego —judíos, musulmanes y cristianos interpretan la fuente griega para comprender mejor sus propias fuentes escriturarias—.") *Ibidem*, p. 166.

Descartes, de Kant, del idealismo alemán y de los judíos posthegelianos, de Herman Cohen y de Rosenzweig.

Todavía Ricoeur nos presenta un tercer círculo que abarca a los dos anteriores. Se trata de un "círculo existencial" entre el creyente y la Palabra.

El creyente es confrontado por la Palabra mediante la prédica por la que se actualiza el sentido de aquélla, con la condición de que el creyente se adhiera a ese sentido y se comprenda merced a él. Encontramos a escala individual el mismo círculo que opera en el nivel de la gran historia de las Escrituras y las comunidades creyentes. Es otra forma —como en miniatura— del círculo hermenéutico de la Palabra y la Escritura, de la Escritura y la tradición y de la tradición escrituraria y sus mediaciones culturales y conceptuales. Pero al mismo tiempo es un círculo que abarca a estos últimos, pues en el nivel personal es donde todas esas formas del círculo se vuelven cuestiones existenciales y adquieren relevancia. En otras palabras, en el círculo existencial los otros círculos se hacen reales y por él son efectivos en escala histórica.

El círculo existencial significa que el creyente es capaz de confesar su fe por una especie de "nacimiento" o conversión (*metanoia*), que luego se transforma en una elección razonada —pero no antes—, para culminar en una suerte de destino que afecta a la comprensión global de los otros, de sí mismo y del mundo, todo lo cual se gesta a partir de la Palabra de un Otro[41] recibida a lo largo de la historia y mediante diversos canales interpretativos. Así, el círculo existencial transforma el azar en destino gracias a una elección continua, por lo que no es vicioso para el creyente; por el contrario, es mostrativo y vivificante.

Todas estas relaciones circulares entre Palabra, Escritura, tradición y creyente muestran a los ojos de Ricoeur una relación importante con la filosofía del Sí-mismo: lo propio, lo singular del texto bíblico es el poder de suscitar en el auditorio o en el lector el deseo de comprenderse él mismo en los términos de la Biblia, el *Grand Code*.

Este modo de interpretar se restringe al hecho de considerar la Biblia como literatura, como mero producto de sus estructuras textuales, las cuales por sí mismas producen ese descentramiento al propiciar una interpretación que desestructura al ego autoconstituido. Ricoeur ve en la Biblia un texto poético, cuyo lenguaje, en primera instancia, nos es ajeno debido al efecto de haberse transformado de poético —desde Homero y los poetas hebreos a las tragedias griegas— en argumental mediante los teólogos neoplatonizantes y, sobre todo, debido al aparato de pruebas sobre Dios desde los escolásticos hasta Hegel. Por esto, sólo considerando la Biblia como poesía es que todavía hoy podemos entenderla, ya que la

[41] *Vid. ibidem*, p. 167.

poesía continúa dando testimonio de lo mejor que guarda el lenguaje. El lenguaje metafórico (poético) no dice: "esto es *como* aquello", sino "esto *es* aquello"; por tal lenguaje es posible aproximarse al nivel *kerygmático* de la Biblia, en el cual, dice el filósofo, este libro es coherente en todos sus aspectos, sentidos y estructura.

En cuanto texto poético, la Biblia se alimenta a sí misma gracias a correspondencias muy claras entre sus textos, ya sea relacionándose los dos testamentos (el Éxodo y la Resurrección, por ejemplo) o hacia el interior de cada uno. La Biblia es un texto que se autointerpreta. Debido a esto, la Escritura se estructura como texto centrípeto, es decir, como un texto que habla de sí, como un texto eminente que no apunta hacia ningún lugar "fuera". Lo único que tiene "fuera" somos nosotros mismos, quienes al recibirlo nos asimilamos a él como si fuera un espejo, momento a partir del cual la palabra poética en sí deviene *kerygma* para nosotros.[42]

Todo lo anterior apunta a extraer las consecuencias que las Escrituras implican para el Sí-mismo.[43] El punto es ¿cómo se constituye el pasaje de la configuración interna del texto a su efecto de refiguración del Sí-mismo?

La exégesis de Ricoeur distingue en la Biblia tres distintos *modos* de estructuración del texto, cada uno de los cuales conforma respectivamente la Torá, los libros proféticos y la literatura sapiencial. Con base en esta distinción, la Biblia es para él más que un mosaico tipológico de estilos, un texto polifónico, donde esos tres *modos* (Legal, Profético, Sapiencial)[44] efectúan diversas funciones respecto del Sí-mismo, por medio de la narración.

Las funciones de estos tres grandes bloques de literatura bíblica que afectan al Sí (*Soi*) son las siguientes:

La Ley funda mediante los relatos de origen. Ello significa que es al, mismo tiempo, *palabra* y *escritura*; palabra en cuanto origen del llamado y escritura que remite a un legislador que permanece ausente. Así, la *Torá*, en cuanto es al mismo tiempo Ley y tradición narrativa, instaura la iden-

[42] "Précisément parce que le texte ne vise aucun dehors, il a pour seul dehors nous-mêmes qui, en recevant le texte et nous assimilant à lui, faisons de livre un mirior, selon la métaphore bien connue depuis la patristique du Livre et du Mirior (*Liber et Speculum*). De ce moment, le langage, poétique en soi, devient kérygmatique pour nous". ("Precisamente porque el texto no apunta a ningún fuera, sólo tiene fuera a nosotros mismos quienes, al recibir el texto y asimilarnos a él, hacemos del libro un espejo, según la metáfora bien conocida desde la patrística del Libro y del Espejo [*Liber et Speculum*]. Desde ese momento, el lenguaje, poético en sí, deviene kerigmático para nosotros"). *Ibidem*, p. 170.

[43] *Vid. ibidem*, pp. 170-179.

[44] Para Ricoeur no se trata de tres "géneros" que podrían dividirse al infinito en subgéneros. Si así fuera, el texto no podría mantener una estructura comprensible. *Vid. ibidem*, p. 171.

tidad ético-narrativa del pueblo, con lo cual otorga seguridad y estabilidad a la tradición.

Los libros proféticos afrontan el problema de la identidad en una circunstancia de hostilidad y extranjería. Los profetas instauran y mantienen una identidad amenazada en su esencia. La palabra profética significa el mantenimiento de una identidad desestabilizada.

Por su parte, la literatura sapiencial tiene el cometido de articular la singularidad histórica con la universalidad; se establece la relación entre la Ley particular de la *Torá* y la sabiduría con pretensión universalista. Mientras la *Torá* se dirige a un pueblo, dice Ricoeur, la sabiduría se dirige a todo ser humano.

Estas tres funciones del texto bíblico son tres formas del *llamado* o de la vocación, que del lado del Sí (*Soi*) se corresponden con el ritmo ternario de una *identidad fundada* (Ley), de una *identidad quebrantada* (*ébranlée*) y de una *identidad a la vez singular y universal*.[45]

Las conclusiones que Ricoeur obtiene a partir de estas consideraciones bíblicas, me parecen muy importantes e interesantes. Paso a referirlas.

La reciprocidad entre estas tres formas del llamado y la consiguiente respuesta es la figura concreta que revela en la Biblia el círculo hermenéutico constitutivo de la conciencia religiosa histórica encarnada. El problema que queda aquí abierto es saber cómo esta conciencia religiosa —informada por el Gran Código— podrá abrirse a otras informadas a su vez por otros códigos escriturarios y cómo se podrán comunicar entre ellas sus horizontes sobre la idea reguladora de una "hospitalidad interconfesional de religión a religión".

La relación entre el Gran Código y la ontología de la acción expuesta en *Sí mismo como otro* se establece por el hecho de que el Sí (*Soi*) es instaurado por mediación de la Escritura, en cuanto la *aplicación* a Sí-mismo de las múltiples figuras de la nominación de Dios incide en el nivel de nuestra más fundamental capacidad de actuar. Para Ricoeur, como para Kant, la tarea de la religión cosiste en restaurar al sujeto moral y su capacidad de actuar, lo que a su vez significa operar una regeneración o un renacimiento del sujeto (que sólo la experiencia religiosa puede propiciar). Esta regeneración adviene en el nivel de la disposición fundamental del ser humano y se da en el marco de lo que él llama una "economía del don",[46] según la cual el amor es el garante de la justicia. La lógica de esa "economía del don" no es el *do ut des* (yo doy para que tú des), sino "yo doy porque tú ya

[45] *Vid. ibidem*, p. 178.

[46] Ricoeur expone este tema en la conferencia "Amor y Justicia" de 1989. *Vid. ibidem*, p. 179, nota 3. También dedica una sustancioso análisis sobre la "economía del don" en el Epílogo de su libro *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid,Trotta, 2003, pp. 620-631.

has dado", lo cual sólo es posible gracias al amor. De modo que la experiencia religiosa es ante todo una praxis de relación entre caridad y justicia, que a su vez para Ricoeur es la forma práctica de relacionarse filosofía y teología, lo cual abre la perspectiva para pensar lo teológico político como superación del binomio dominación/subordinación. Para nuestro autor, por tanto, la religión ha de derivar en una teología política o, de modo más preciso, en una teología de la dominación que se instituyera como una justificación del "querer vivir juntos en instituciones justas".[47]

Por último, quiero destacar la red que en el interior de la filosofía reflexiva de Ricoeur se teje entre mal, culpabilidad, símbolo religioso e identidad narrativa, según la expone en su libro *La Memoria, la historia y el olvido,*[48] esto es, la dinámica entre —tal vez— los cuatro temas estructurantes de su pensamiento.

El *Epílogo* del antepenúltimo libro de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido,*[49] lleva por título "El perdón difícil". Allí, en el primer párrafo, declara que "el perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido".[50] El desarrollo de esta tesis recorre cinco análisis, cuyo tratamiento y confluencia desembocan, sin duda, en lo que quizá fuera la última gran consideración de Ricoeur sobre los temas de una ontología de la acción y de la capacidad de redención del sujeto que actúa. La posibilidad del perdón, además de tensar el sentido de la historia, de la memoria y del olvido, muestra la eficacia de un poder que no proviene ni de las instituciones ni de los propios sujetos que dan o reciben el perdón, sino del poder de un "espíritu de perdón" que abre la memoria, la historia y el olvido hacia su dimensión escatológica, que significa la posibilidad trascendente de la acción y de la temporalidad del agente.

A partir de una fenomenología de la falta, Ricoeur describe la paradoja del perdón expresada en la relación vertical o desnivelada entre la profundidad de la falta y la altura del perdón.

La falta reviste la dimensión del mal, pero percibido como un exceso insoportable, como algo no válido y más allá de las infracciones que las normas morales pueden medir, limitar o sancionar; son males ubicados más allá del límite entre válido y no válido. Se trata, en suma, de un mal injustificable que es infligido por un ser humano a otro, de tal extremo que

[47] "Experience et langage dans le discours religieux", p. 179.

[48] Antes de *La memoria, la historia y el olvido,* existe un libro de Ricoeur escrito en colaboración con André LaCoque dedicado a la hermenéutica bíblica: *Penser la Bible,* París, Seuil, 1998 (trad. castellana *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos,* Herder, Barcelona, 2000). Habría que considerar su comentario para los propósitos de este análisis sobre el tratamiento del lenguaje religioso en la filosofía reflexiva.

[49] *Op. cit.*, pp. 595-657.

[50] *Ibidem*, p. 595.

aparece irreparable en cuanto a los efectos, imprescriptible en cuanto a la justicia penal e imperdonable en cuanto al juicio moral.

No obstante, aun cuando la falta se revela como un mal extremo e irredimible, Ricoeur apunta que el perdón, antes que imposible o fácil, es difícil. Y si es posible, lo es porque algo del sujeto culpable queda siempre exento del mal. Nuestro autor no esconde su optimismo respecto de la condición humana, pero se cuida de caer en la ingenuidad. El perdón, si bien no es imposible, tampoco es algo que con frecuencia acontezca en la vida diaria.

Como ya hemos visto, Ricoeur es muy kantiano en su modo de entender la religión y al *homo religiosus*. Al igual que el pensador de Königsberg, nuestro autor está convencido de que por muy malos que puedan ser los humanos, hay una inocencia que nunca queda abolida en su totalidad y podría irrumpir con ocasión de alguna experiencia favorable; piensa que el sujeto es regenerable y que tal posibilidad está implícita en los símbolos que, al narrar el origen del mal, muestran al mismo tiempo la posibilidad del perdón.

El carácter misterioso de la iniquidad sigue siendo para el pensador francés un problema capital de la reflexión filosófica. El "espacio oscuro de la maldad", lo que Kant llamaba el "mal radical", no puede ser analizado ni en términos jurídicos ni en términos políticos; se necesita de los grandes símbolos para estructurar ese problema: los símbolos religiosos, que oponen al "mal radical" una "bondad original" mucho más profunda.

Ricoeur define la profundidad de la falta como imperdonable, pues aunque la culpabilidad no sea originaria, es siempre radical; ello torna tal falta, al parecer imperdonable, no sólo de hecho, sino también de derecho debido a su índole excesiva. Además, porque el vínculo entre la falta y el Sí, entre la culpabilidad y la ipseidad parece indisoluble. Sin embargo, observa Ricoeur que, no obstante el carácter imperdonable de la falta que revela su fenomenología, hay una palabra que declara: "El perdón existe". Su existencia es proclamada en el género hímnico como proveniente de "lo alto", "sin que se deba asignar esa altura demasiado de prisa a alguien que sería su sujeto absoluto [Aunque] El origen es sin duda una persona, en el sentido de que es fuente de personalización".[51] En contrapartida, la confesión de la falta procede de aquel mismo "alto".

Existe el perdón como existe el amor, dice Ricoeur, y evoca para mostrar su aseveración el himno a la caridad de la primera carta a los corintios (1 Cor. 12), donde el amor no es "alguien", sino un "don del espíritu" o carisma concedido por el Espíritu Santo. En el himno se dice que el amor no lleva cuentas del mal, porque —dice— "desciende al lugar de la acu-

[51] *Ibidem*, p. 606.

sación", donde se llevan todas las cuentas del Sí mismo. Así, el amor es la Altura, la grandeza misma.

Ahora, si el amor disculpa siempre todo, esto comprende también lo imperdonable y Ricoeur recupera una formulación de Derrida a este respecto: "el perdón se dirige a lo imperdonable o no es".[52] "No se puede perdonar o no se debería perdonar; sólo hay perdón —si hay— allí donde hay algo imperdonable".[53]

Las reflexiones de Ricoeur relativas al perdón, recurren una vez más a la tradición religiosa de Occidente para intentar comprender la existencia de tal acto. En efecto, el lenguaje del perdón y su mandato proviene de una herencia religiosa abrahámica (como la llama Derrida). Se refiere al judaísmo, a los cristianismos y a los islamismos; una tradición que sin dejar de ser divergente y hasta conflictiva tiende a universalizarse en la actualidad. Por otra parte, no se ignora que el himno paulino al amor es inseparable del kerigma de Jesucristo, de la revelación trinitaria, por tanto, y de una específica tipología de los dones. Pero, si así es, entonces el perdón tendría que ser excepcional, extraordinario y no podría ser una norma o un mandato ni dirigirse al restablecimiento del orden social o de la armonía ni a obtener la redención o la reconciliación, pues entonces no sería puro. De aquí concluirá Ricoeur que el perdón no puede ser un acto social o institucional; las instituciones no pueden perdonar.

Volviendo a recurrir a Jaspers, distingue tres tipos de culpabilidad: criminal, política y moral. La primera es la que determinan los jueces de un tribunal y siempre es individual. La segunda es social y en ella se encierra una cierta complicidad de las personas, imputable a su silencio o negligencia. La tercera, la moral, es la que surge de la conciencia de una maldad interna a lo humano.

Las tres formas de la culpa son administradas por distintas instituciones, ante las cuales, la falta atroz resulta siempre algo imperdonable, pues ninguna institución puede aplicar un castigo adecuado para un crimen desproporcionado, imperdonable. Por su lado, la gracia no debe sustituir a la justicia, pues perdonar significaría ratificar la impunidad y cometer injusticia contra la ley y contra las víctimas. A fin de cuentas, las instituciones no pueden perdonar.

La ecuación del perdón se estructura entre la altura (del perdón) y la profundidad (de la falta). Por tanto, no puede comprenderse como una relación bilateral entre solicitud y ofrecimiento de perdón; la relación es ver-

[52] Cit. por P. Ricoeur, *ibidem*, p. 607. *El siglo y el perdón*, Buenos Aires, De la Flor, 2003.

[53] P. Ricoeur, *La historia...*, p. 607.

tical, no horizontal. Las preguntas importantes a este respecto son: ¿Quién puede pedir y otorgar perdón? ¿Cuándo debe darse el perdón?

Ricoeur repite las ideas centrales de su texto *Amor y justicia* que ya he referido arriba[54] y las contrasta con lo que expone Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*,[55] sobre la dinámica de la reciprocidad del regalo, donde Mauss concluye que la cosa dada obliga al donatario a devolverla. Este intercambio interesado del regalo en las sociedades no modernas, le muestra tres tipos de obligación: dar, recibir, devolver.

Por su parte, la etimología del perdón se relaciona con la del don como lo atestiguan distintas lenguas (don-perdón; *gift-forgiving*; dono-perdono; *Geben-Vergeben*, etcétera). Entonces ¿qué constituye al don? Ricoeur concluirá que es la no retribución lo propio del don y de ahí también del perdón. Para mostrar la radicalidad de ésta en el ámbito de una economía del don, recurre una vez más al lenguaje de la experiencia religiosa, esta vez al mandato evangélico de amor a los enemigos.

El mandato ordena amar sin pretender la reciprocidad de quien no está en posición de retribuir, porque no ha pedido ni amor ni perdón, sino que permanece enemigo. "El enemigo no ha pedido perdón: hay que amarlo tal cual es".[56] Así, el perdón exige no retribución; sólo este mandato imposible está a su altura.

Ricoeur hace notar la radicalidad del mandato de amar a los enemigos. Él no rompe sólo con la ley del talión —contra la que se dirige de modo explícito—, sino también con la Regla de oro ("No hagáis al prójimo lo que no queréis que él os haga" o "tratad a los demás como queréis que ellos os traten"). El mandato arremete contra la reciprocidad.

En principio, dar obliga a retribuir (*do ut des*) y genera una deuda que no podrá pagarse y, por tanto, ata al beneficiario a la obligación del reconocimiento de su donante. Esta obligación es quebrantada por el mandato de amar a los enemigos; no hay reciprocidad posible y sólo se justifica el don otorgado al enemigo, del que, por principio, nada se espera a cambio. No obstante, hay aquí una sutil estratagema del amor, pues de él se espera que convierta en amigo al enemigo. Por tanto, piensa Ricoeur que en la lógica del mandato evangélico, no se trata de dar y devolver, sino de dar y recibir.

En la relación vertical entre la profundidad de la falta y la altura del perdón, entran en paradójico juego dos extremos en apariencia contradictorios; la posibilidad del perdón depende de la incondicionalidad de su otorgamiento y de la condicionalidad de su demanda. Y nuestro autor

[54] *Vid. ibidem*, p. 623, nota 25.

[55] Cit. por P. Ricoeur, *ibidem*, p. 623.

[56] P. Ricoeur, *La historia...*, p. 625.

pregunta: "¿qué hace a los interlocutores capaces de entrar en el intercambio entre la confesión y el perdón?".[57] ¿Hay alguna forma de intercambio que preserve la polaridad de los extremos en el perdón?

Ya había quedado claro que no es un intercambio el que tiene lugar entre confesión y perdón. Es el propio perdón el que salva la distancia entre lo altísimo de su espíritu y el abismo de la culpabilidad; tal disimetría es un enigma permanente para la comprensión, pues la ecuación del perdón se resuelve sólo en el plano de la ipseidad más secreta, reconoce Ricoeur.[58] De modo que la única pregunta a estos respectos es: "¿qué fuerza hace a uno capaz de pedir, dar, recibir la palabra de perdón?".[59]

Ricoeur recupera la metáfora del atar-desatar, reflexionada por Hannah Arendt en relación con la posibilidad de pedir perdón, para aplicarla al perdón y a la promesa, donde uno nos desataría o desligaría y la otra nos ataría. En efecto, el perdón replica la irreversibilidad de las consecuencias de los actos, no previstas ni controladas, y la promesa replica la falibilidad e impredictibilidad del obrar humano.

Ahora bien, el perdón y la promesa no son simétricos. Mientras aquél mantiene una áurea religiosa, ésta tiene un carácter más político. Ambos pertenecen a la pluralidad humana, son acciones sociales, pero diferentes en cuanto acciones políticas. La promesa sí puede institucionalizarse por medio del compromiso escrito, la declaración, el contrato, no así el perdón. La promesa ata, pero su condición es el desatar. Por esto Ricoeur señala lo que falta reflexionar por sobre todo: el acto mismo de desatar propuesto como condición del atar,[60] pues el efecto del perdón debe ser "desatar, desligar al agente de su acto". Así, lo imposible del perdón consiste en la posibilidad de separar al agente de su propio acto, es decir, volver al culpable "capacitado para comenzar de nuevo".[61] Pero ¿será posible esta desligadura del agente respecto de su acto, que es lo que propicia el perdón, si es que existe? Su respuesta se orienta de lleno a una explicación de origen teológico que, no obstante, continúa siendo filosofía.

Paul Ricoeur atiende a la observación de Derrida de que "separar al culpable de su acto, en otras palabras, perdonar al culpable sin dejar de condenar su acto, sería perdonar a un sujeto totalmente distinto del que cometió el acto",[62] pero encuentra la respuesta a esta paradoja en un desacoplamiento más radical que el señalado por Derrida; entre un primer

[57] *Ibidem*, p. 627.
[58] *Ibidem*, p. 631.
[59] *Idem*.
[60] *Ibidem*, p. 637.
[61] *Ibidem*, p. 638.
[62] *Vid.* Jacques Derrida, "La siéclé et lê pardon", en *Le Monde dês débats*, 1999, pp. 173-176.

sujeto, el del daño cometido, y un segundo, el que es castigado. El desacoplamiento radical se da en el núcleo mismo del poder de obrar, "entre la efectuación y la capacidad que ésta actualiza".[63] Esta disociación significa que la capacidad de compromiso del sujeto moral no se agota en sus efectos y actos realizados. Esto es un acto de fe en el sujeto; se trata de un crédito otorgado a la capacidad de regeneración de Sí. La fe filosófica de Ricoeur, ese giro anselmiano de "creer para comprender", lo orienta siempre en dirección de la esperanza de que por grande que sea el mal cometido, existe siempre en el ser humano una parte de bondad; aquí es donde tiene sentido y vigencia el símbolo religioso en su última etapa intelectual.

El recurso para explicar este acto de confianza proviene de la paradoja que ofrecen las religiones asentadas en la memoria abrahámica, que se enuncia en el acoplamiento entre el perdón y el arrepentimiento, donde la relación no es una transacción.

El arrepentimiento, como respuesta existencial al perdón, está implicado en el don mismo y expone la precedencia del don respecto del acto de arrepentimiento, pues si el perdón existe, entonces permanece (como el amor del himno paulino); si es la altura misma, entonces no es antes ni después. Por su parte, el arrepentimiento sucede en el tiempo, sea de manera súbita o lenta.

Como ya se mencionó, para Ricoeur el mal es radical –Kant *dixit*–, pero la disposición para el bien es original[64] y la moral deontológica (del deber) se asienta en la teología, no al revés. Aquí recupera y repite la tarea asignada a la religión en la filosofía kantiana: "la restauración en nosotros de la disposición original para el bien";[65] liberar el fondo de bondad del ser humano. A esta liberación contribuye el arrepentimiento como acto inaugural que abre la posibilidad de otra historia del sujeto. Pero este proyecto solicita ciertos requerimientos inexcusables. "Por tanto, habría que incorporar al servicio de este inmenso proyecto de restauración [...] los símbolos que —como el del servidor sufriente y de su expresión crística— alimentan el imaginario religioso judío y cristiano".[66]

De la mano de Kant, que a estos respectos parece ser su mentor, Ricoeur no duda en afirmar *1)* que el enigma del perdón se destaca sobre el plano de las grandes religiones del Libro y *2)* que la voluntad recibe una "colaboración sobrenatural" capaz de acompañar y de completar la moralidad de la voluntad. De modo que la desligadura del perdón, como la atadura de la promesa, son posibles en virtud de un impulso sobrenatural,

[63] *Ibidem*, p. 639.
[64] *Ibidem*, p. 640.
[65] *Idem*.
[66] *Ibidem*, p. 641.

o mejor, sobrehumano que las sustenta, y que en cuanto la disposición original para el bien se haga digna, estará el sujeto en condiciones de esperar "que lo que no está en su capacidad sea suplido por una colaboración de arriba".[67] Así, el perdón proviene de lo alto y devuelve al culpable su capacidad de actuar y a su acción la de continuar, mientras la capacidad restaurada hace posible la promesa que proyecta la acción hacia el futuro.

En suma, "la religión no se hizo para condenar. Hay una palabra que dice: 'Tú vales más que tus actos'.[68] Se puede liberar el fondo de bondad que hay en cada uno de nosotros siempre que aceptemos ser estructurados por los grandes símbolos que están en la base de las grandes religiones".[69]

La construcción de la identidad humana es, por necesidad, histórica y se logra gracias a la memoria. Se trata de una "identidad narrativa" construida en el cambio. Esa identidad narrativa y dinámica se construye uniendo las huellas del pasado al horizonte de proyecto. La memoria, por tanto, está en esencia unida al proyecto, esto es, al futuro. "Nos encontramos –dice el pensador francés— siempre ante el reepílogo de nosotros mismos, ante la voluntad de dar un significado a todo lo que nos ha sucedido y su proyección en las intenciones, en las expectativas, en las cosas que hacer".[70]

Si, como quiere Ricoeur, el horizonte último de la memoria, de la historia y del olvido es el perdón y éste es un don que viene de lo alto, entonces tal proyección de la totalidad sólo puede ser comprendida como una escatología, como su realización más allá de lo posible y evidente, por lo que el lenguaje de tal horizonte no es descriptivo ni prescriptivo, sino optativo, esto es, como expresión del deseo.

La tendencia es hacia una "memoria feliz", "memoria apaciguada", "memoria reconciliada", cuya posibilidad depende sólo de la dialéctica del atar-desatar aplicada a la triple atribución de los fenómenos de memoria: a mí mismo, a los otros próximos y a los otros lejanos.

La memoria es la guardiana del pasado, es decir, no puede suprimirlo; lo guarda en su "paseidad"[71] en tanto pasado, como "ya no" que señala su carácter terminado, abolido, superado, frente al cual la memoria debe guardar luto y fungir como permanente sepultura de lo imprescriptible y lo irrevocable; memoria de los muertos que no dejan de atarnos a la deuda contraída con ellos. Pero también la memoria guarda el pasado en cuanto

[67] I. Kant, *La religión en los límites de la simple razón*, "observación general", cit. por P. Ricoeur, *ibidem*, nota 47, p. 642.

[68] *Ibidem*, p. 643.

[69] En "El futuro nace de la memoria", entrevista citada.

[70] *Idem*.

[71] P. Ricoeur, *La historia...*, p. 648.

"sido", que designa el carácter originario y por esto indestructible de lo que en realidad sucedió y se mantiene como creencia antepredicativa y prenarrativa que define su proyección escatológica.

Para Ricoeur, el deseo más originario de la memoria debería tender hacia el olvido de sí y la confianza en lo otro de mí, arribando, como quería Kierkegaard, al arte del olvido como liberación del cuidado.

En suma, la experiencia religiosa y su lenguaje fue —durante todo el itinerario de su biografía intelectual— el único recurso que encontró Paul Ricoeur para pensar la posibilidad última del sujeto de acción y el marco de una ontología general que la hace factible, y siempre y sólo a partir de los efectos de un pensar consecuente, esperanzado y optimista, pero que nunca abandonó su radical condición de inmanencia, de finitud y de culpabilidad.

PSICOANÁLISIS Y RELIGIÓN A LA LUZ DE LA POSMODERNIDAD*

Juan Tubert-Oklander**

RESUMEN La relación entre psicoanálisis y religión ha sido siempre compleja y controversial, debido al ateísmo de Freud. Ambas disciplinas comparten el valor de la búsqueda de la verdad. La posmodernidad ha renunciado a dicha búsqueda, reemplazándola por un concepto equivocista de la interpretación y el conocimiento, lo que afecta tanto al psicoanálisis como a la religión. Entre el univocismo de la modernidad y el equivocismo de la posmodernidad, existe la tercera opción de la hermenéutica analógica de Beuchot, que permite trascender la aparente oposición.

ABSTRACT The relation between psychoanalysis and religion has always been complex and controversial, as a consequence of Freud's atheism. Both disciplines share the value of the search for truth. Postmodernism has abandoned such search, and replaced it by an equivocal conception of interpretation and knowledge, thus affecting both psychoanalysis and religion. In between the univocality of Modernism and the equivocality of Postmodernism, there is the third option of Beuchot's analogical hermeneutics, which transcends the apparent opposition.

* Este texto fue presentado en la mesa redonda "Psicoanálisis y religión a la luz de la posmodernidad", organizada por el Círculo Psicoanalítico Mexicano, el 6 de febrero de 2009, en Cuernavaca, Mor., México.

** Instituto de Psicoanálisis, Asociación Psicoanalítica Mexicana, México.

PALABRAS CLAVE
Ateísmo, verdad.

KEY WORDS
Atheism, truth.

La relación entre psicoanálisis y religión siempre ha sido un tema complejo y controversial, pero el asunto se complica aún más cuando le añadimos la posmodernidad. En consecuencia, el tema, estimulante y perturbador, exige efectuar un acto de malabarismo con tres clavas, en el que dos de ellas se encontrarán de manera permanente en el aire, mientras que la tercera reposa transitoriamente en la mano. Por lo tanto, iniciaré hablando del más conocido tema de psicoanálisis y religión, para luego incorporar la forma en que la posmodernidad ha influido en ambas disciplinas y en su mutua relación.

Desde siempre, el psicoanálisis ha consistido en una teoría y práctica muy particulares, lo que lo torna difícil de ubicar en nuestras categorías habituales de pensamiento. Por un lado, adhiere a la concepción científica positivista del ser humano, en su búsqueda de la etiología —es decir, las causas— de las neurosis y de una técnica para su curación. Ello lo vuelve difícilmente aceptable para quienes vienen del campo de las humanidades. Por el otro, su tema central es la subjetividad, la experiencia íntima y personal, con su propia lógica, que no es la del mundo material, y que otorga un sentido especial a todas nuestras vivencias, pensamientos y actos. Esto último provoca, de modo inevitable, un rechazo por parte de quienes se identifican con la versión cientificista de la realidad y del ser humano.

Tal carácter híbrido del psicoanálisis es el resultado de una contradicción interna en la personalidad y el pensamiento de su creador.[1] Pero se trata de una contradicción fructífera y generativa, que diera origen a una nueva visión del ser humano. Sigmund Freud, quien nació a mediados del siglo XIX, se formó exactamente en el punto álgido de una contradicción de la cultura germánica, entre su tradición intelectual de romanticismo e idealismo, y el venturoso florecimiento del cientificismo fisicalista, que planteaba que todos los discursos científicos deberían llegar a ser al final reducibles al lenguaje de la física, considerada como la más perfecta de las ciencias y la

[1] *Vid.* Juan Tubert-Oklander, "Las contradicciones de Freud y el carácter híbrido del psicoanálisis", en J. Tubert-Oklander y Mauricio Beuchot Puente, en *Ciencia mestiza. Hermenéutica analógica y psicoanálisis*, México, Torres Asociados, 2008, pp. 50-72.

que lograba develar la verdadera naturaleza íntima de lo existente. Como es obvio, la filosofía subyacente era la metafísica materialista.

Asimismo, es indispensable considerar el contexto histórico, social y político, en el que ocupaba un lugar central la tradicional rivalidad entre las culturas y las naciones alemana y francesa, que se extendía desde el campo de la política hasta el de la ciencia. El impresionante desarrollo de la Ilustración y la racionalidad en Francia durante el siglo XVIII contrastaba con la oscura emocionalidad del romanticismo e idealismo alemanes, y la medicina francesa había evolucionado de manera brillante durante la primera mitad del siglo siguiente, mientras que la medicina alemana se había quedado atrás.

Todo esto se había modificado para mediados del siglo XIX, fecha del nacimiento de Freud: las universidades alemanas se habían desarrollado y habían surgido importantes avances en la medicina científica, con el consiguiente repudio de la tradición de la medicina romántica alemana y de las humanidades, vistas ahora como muy inferiores a la ciencia natural. Los médicos alemanes comenzaron a despreciar a sus rivales franceses y a la cultura francesa en general, lo cual se vio favorecido por su triunfo en la guerra franco-prusiana de 1870.[2]

En este contexto, se entiende que, cuando Freud regresó de estudiar con Charcot en París, en 1886, fuera mal recibido por sus colegas vieneses, quienes lo vieron como un representante de esos decadentes franceses. Para un joven médico judío, nacido en un momento en el que se abrieran nuevas oportunidades para los miembros de su comunidad, pero que luego se cerraron con el resurgimiento del antisemitismo en Austria, resultaba fundamental lograr la aceptación del *establishment* académico; de allí su apasionado anhelo de ser nombrado docente universitario.[3] Ello le generó nuevos problemas, al comenzar su aventura psicoanalítica, con la publicación de *La interpretación de los sueños*, al iniciar el nuevo siglo.[4] El hecho de que el psicoanálisis se ocupaba de temas tan poco recomendables como las neurosis, el significado de los sueños y los mitos, y la vida emocional, implicaba el riesgo de que se lo confundiera con lo que Freud llamaba "el ocultismo", con la consiguiente pérdida de respetabilidad científica y académica. De allí que pretendiera demostrar, una y otra vez, que la nueva disciplina creada por él no era otra cosa que una ciencia positiva. Incluso, en uno de sus últimos

[2] Malcolm Pines, "On history and psychoanalysis", en *Circular Reflections. Selected papers on Group Analysis and Psychoanalysis*, Londres, Jessica Kingsley, 1998, pp. 167-181.

[3] *Vid.* Sigmund Freud (1900), "La interpretación de los sueños", en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 3 ts., 1981, BN-I: 343-720. [También en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 24 ts., 1976. AE-IV/V.] Todas las citas textuales de Freud serán tomadas de la edición de BN.

[4] *Vid.* S. Freud (1900).

textos, llega a afirmar que: "El psicoanálisis es una parte de la psicología [...] La psicología es también una ciencia natural. ¿Qué otra cosa puede ser?"[5]

Pero la realidad es que el desarrollo de su investigación poco o nada tenía que ver con el modelo de ciencia que él consideraba como su ideal. Por el contrario, surgía de su propia herencia romántica, de la cual conscientemente renegaba, y se aproximaba en su metodología interpretativa a disciplinas como la hermenéutica y las ciencias del espíritu de Dilthey.[6]

El resultado fue que Freud, a pesar de su pretensión de sujetar al psicoanálisis a los criterios de la epistemología fisicalista de sus maestros, no pudo evitar que su revolucionaria creación pusiera en crisis dicha concepción de la ciencia y del conocimiento, con lo cual sentó las bases de la necesidad de una nueva epistemología, propia del siglo XX, que habría de romper con la división cartesiana entre mente, cuerpo y corazón, así como entre sujeto y objeto.[7]

Pero algo en lo que coincidían los médicos y científicos alemanes y franceses era en su repudio a la religión, a la que consideraban como anacrónico remanente de tiempos oscurantistas ya pasados. El propio Charcot era un líder republicano y anticlerical; su persistente esfuerzo para demostrar que la histeria era un trastorno médico formaba parte de la campaña de negación de lo sobrenatural y de la restricción del campo de influencia de la Iglesia católica.[8]

Este punto de vista era compartido por su joven alumno, digno hijo de su tiempo. Muchos años después, en su escrito de 1927, "El porvenir de una ilusión", que constituye su principal ataque frontal a la religión, afirma de modo explícito el credo racionalista y ateo de la Ilustración.[9] En 1933, llega a afirmar que sólo la ciencia puede brindarnos algún conocimiento confiable, con lo cual descarta de modo sumario las pretensiones de sus supuestos rivales: el arte, la filosofía y la religión.[10] Pero, para él, "de los tres poderes que pueden disputar a la Ciencia su terreno, el único enemigo serio es la religión",[11] ya que el arte "es casi siempre inofensivo y benéfico,

---

[5] S. Freud (1938), "Algunas lecciones elementales de psicoanálisis", BN-III: 3419-3423 [AE-XXIII], cita en p. 3420.

[6] *Cfr.* J. Tubert-Oklander y M. Beuchot Puente, *op. cit.*

[7] He desarrollado este argumento en J. Tubert-Oklander, "El psicoanálisis ante el nuevo milenio. Reflexiones sobre la epistemología del psicoanálisis", en *Estudios sobre psicosis y retardo mental*, mayo de 2000, 5, pp. 275-295. También, en "Las contradicciones de Freud...".

[8] *Vid.* M. Pines, *op. cit.*

[9] S. Freud (1927), "El porvenir de una ilusión", BN-III: 2961-2992 [AE-XXI].

[10] S. Freud (1933), "El problema de la concepción del Universo (*Weltanschauung*)", lección XXXV de las "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis", BN-III: 3191-3206 [AE-XXII].

[11] *Ibidem*, p. 3192.

no quiere ser sino ilusión"[12] y "la Filosofía carece de influencia inmediata sobre la gran mayoría de los hombres".[13] En cambio, la religión "es un magno poder que dispone de las más intensas emociones humanas".[14]

En todo lo anterior, Freud se nos presenta como un brillante expositor del pensamiento de la modernidad. Sin embargo, por otra parte, sus ideas y sus descubrimientos definen el inicio de la posmodernidad y han tenido una enorme influencia sobre el pensamiento posmoderno. Esta tensión interior se manifestaba en su clara ambivalencia ante el tema de lo sobrenatural y del llamado "ocultismo". Como muchos miembros de su generación, se combinaban en él un manifiesto repudio de todo misticismo y una apenas encubierta fascinación ante el mundo mágico, la cual intentó resolver en los cuatro trabajos que escribió sobre telepatía y ocultismo,[15] en los que nos hace partícipes de sus dudas y de su profunda inquietud ante los fenómenos que en la actualidad denominamos "paranormales", sobre todo, tal como se manifiestan en los sueños, y su convencimiento final de que, si ellos realmente existen, debieran poder estudiarse por medio de la ciencia.

No obstante, en su tratamiento del problema de la religión, Freud va más allá de la mera descalificación y rechazo de ella para dedicarse a investigar desde el psicoanálisis cómo se manifiesta en los procesos mentales y colectivos.[16] Con ello, aportó una contribución inapreciable a nuestra comprensión de los procesos mentales involucrados en nuestra relación con la religión. A pesar de eso, ellos se vieron limitados al decidir de concentrarse, no en la búsqueda de "las fuentes más profundas del sentimiento religioso, [sino] más bien [en] lo que el hombre común considera como su religión", que es, de acuerdo con él, lo único que debe llevar este nombre.[17]

En otras palabras, nuestro autor eligió tomar como objeto de estudio la versión popular de la religión, y no la experiencia y el pensamiento de los grandes místicos y maestros religiosos, tal vez porque ella se encontraba fuera de su campo de experiencia. Pero el resultado es que nos dijo mucho sobre las distorsiones y la psicopatología de la religión y casi nada sobre

[12] *Idem.*

[13] *Ibidem*, p. 3193.

[14] *Idem.*

[15] S. Freud (1941), "Psicoanálisis y telepatía" (escrito en 1921), BN-III: 2648-2659 [AE-XVIII]. Él mismo (1922), "El sueño y la telepatía", BN-III: 2631-2647 [AE-XVIII]. También él mismo (1925), "La significación ocultista del sueño", BN-III: 2887-2889 [AE-XIX], y (1933), "Sueño y ocultismo", lección XXX de las "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis", BN-III: 3116-3132 [AE-XXII].

[16] *Vid.* S. Freud (1913), "Tótem y tabú", BN-II: 1745-1850 [AE-XIII]. Él mismo (1928), "Una experiencia religiosa", BN-III: 3001-3003 [AE-XXI]. También él mismo (1930), "El malestar en la cultura", BN-III: 3017-3067 [AE-XXI], y (1939), "Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos", BN-III: 3241-3324 [AE-XXIII].

[17] S. Freud (1930), p. 3023.

su esencia. Como es obvio, cabe criticarle que esta política de limitarse a estudiar las versiones más infantiles, primitivas y, quizá, patológicas de la religión, para luego llegar a la conclusión de que ello demuestra el carácter necesariamente infantil, primitivo y patológico de la misma, no es otra cosa que una petición de principio, pero eso no demerita el valor de lo que sí descubrió.[18]

El problema es que una gran parte de los miembros de las generaciones posteriores de psicoanalistas, profundamente identificados con el padre fundador de su disciplina, se sintieron obligados a hacer suya la ideología atea de él, como si ella fuera una pieza fundamental del edificio de la teoría y la práctica psicoanalíticas. Fue así que, en muchos ámbitos psicoanalíticos, se generó la creencia, no siempre explicitada, pero, sin duda, presente, de que hay una incompatibilidad esencial entre ser psicoanalista y ser creyente, la cual se veía correspondida por la convicción que existía en muchos medios religiosos de que el psicoanálisis es, necesariamente, un enemigo de la religión.

Sin embargo, también surgió un grupo de psicoanalistas que sintieron que podían serlo sin renunciar a su formación religiosa y a su fe. Por ejemplo, en Inglaterra, un cierto número de pensadores psicoanalíticos provenientes de la tradición cristiana protestante, como Wilfred Bion, Ronald Fairbairn, Marion Milner y Donald Winnicott, integraron con claridad sus concepciones psicoanalíticas con su visión religiosa del mundo. Si bien ellos no plantearon de manera abierta una postura religiosa —tal vez atendiendo a los prejuicios ideológicos de su comunidad profesional—, su comprensión del psicoanálisis se modificó sutilmente para acomodarse a una concepción del mundo y del ser humano diferente de la de Freud.[19] Por ejemplo, se redujo en su obra la importancia atribuida a las pulsiones libidinal y agresiva, y pasaron a destacar la esencial trascendencia de las relaciones personales y del amor entre los seres humanos.

Más allá de los "ires y venires" de esta compleja relación, en definitiva, el psicoanálisis y la religión tienen algo en común y es que se basan en valores considerados universales, como la búsqueda de la verdad. San Juan advierte: "Conocerán la verdad y la verdad los hará libres";[20] y al descartar la posibilidad de que un médico finja compartir los sentimientos de una paciente sumida en un amor de transferencia, a un tiempo que evita

[18] *Vid.* Reyna Hernández de Tubert, "La antropología freudiana y la metasociología", en *Revista de Psicoanálisis*, 65, 1, marzo de 2008.

[19] *Vid.* R. Hernández de Tubert, "Psicoanálisis y concepción del mundo", en Miguel Kolteniuk, Julio Casillas y Jorge de la Parra [eds.], *El inconciente freudiano*, México, Editores de Textos Mexicanos, 2004, pp. 63-78.

[20] Juan 8:32, en Luis Alonso Schökel, *La Biblia de nuestro pueblo*, Bilbao, Mensajero, 2006, p. 2033.

cualquier consumación de una relación para preservar la continuidad del tratamiento, Freud afirma lo siguiente:

> Contra esta solución he de objetar que el *tratamiento psicoanalítico se funda en una absoluta veracidad*, a la cual debe gran parte de su acción educadora y de su valor ético, resultando hasta peligroso apartarse de tal fundamento. Aquellos que se han asimilado verdaderamente la técnica analítica no pueden ya practicar el arte de engañar, indispensable a otros médicos, y suelen delatarse cuando en algún caso lo intentan con mejor intención.[21]

De esta cita, se desprende que, para el psicoanálisis, la veracidad es un valor no negociable y ello no es sólo un asunto de técnica, sino de ética, un fundamento esencial de todo pensamiento y toda labor psicoanalíticos.

Por otra parte, no sólo la *veracidad*, sino la *verdad*, son a la vez fundamento y objetivo del psicoanálisis. La veracidad es una forma de relación entre las personas, por lo que representa un valor ético. Por el contrario, la verdad consiste en establecer, hasta donde sea humanamente posible, cómo son en realidad las cosas, por lo que ella es un valor epistemológico.[22] El concepto de verdad nos remite, necesariamente, a la creencia de que existe una realidad independiente de nuestro pensamiento, percepción y conocimiento, es decir, a una ontología sólida, que constituye la referencia última de todas nuestras proposiciones. En ello difiere, desde luego, el pensamiento religioso —basado en una metafísica idealista— del freudiano —apoyado en la metafísica materialista—, pero ambos requieren de alguna metafísica capaz de sustentar su concepto de verdad.

Ése es el punto en el que corresponde introducir en este análisis la posmodernidad, ya que su pensamiento se caracteriza por cuestionar, relativizar o, incluso, negar de modo terminante la verdad como valor, y en rechazar toda metafísica como fundamento del conocimiento. Es evidente que esta visión de mundo resulta incompatible con las propuestas de la religión y del psicoanálisis por igual, al menos en sus versiones tradicionales.

Llamamos "modernidad" a la concepción del mundo que acompañó al poderoso desarrollo científico, tecnológico y cultural de la era industrial. Ella destaca el papel rector de la *racionalidad* y de la *ciencia*, y se centra en las nociones del *progreso* y de la *individualidad*. Se sostuvo así, por oposición a las etapas previas, regidas por la tradición, que el ser humano puede modificar y encauzar la vida social, a partir de una discusión racional,

---

[21] S. Freud (1915), "Observaciones sobre el 'amor de transferencia'", BN-II: 1689-1696 [AE-XII], cita en p. 1692. Las cursivas son mías.

[22] *Vid.* J. Tubert-Oklander, "¿De qué verdad hablamos?", en Marialba Pastor [coord.], *Testigos y testimonios. El problema de la verdad*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 47-71.

basada en los conocimientos confiables de la ciencia, y que el individuo es el único responsable de su propio destino, a partir del ejercicio y el uso racional de sus facultades y capacidades. Dado que se supone que la ciencia avanza y profundiza en el conocimiento en forma continua, el resultado sería un progreso material y cultural también continuo, por el cual cualquier momento dado es, necesariamente, mejor que todos los que lo precedieron.[23] Ésta era, sin duda, una parte de la visión de mundo de Freud a la que podemos calificar de moderadamente optimista, si bien su otra parte, pesimista y oscura, afirmaba con insistencia el carácter inherentemente insatisfactorio de la vida y la primacía última de la muerte.[24]

Sin embargo, los graves sucesos surgidos en las guerras y el acaecer político durante el siglo xx llevaron a un descreimiento de la racionalidad humana y a dudas respecto del valor del progreso, lo que dio origen a la posmodernidad, derivada de la decepción ante los ideales de la modernidad.

Si sumamos ahora el hecho de que el sistema económico y social contemporáneo favorece una despiadada competencia, en la cual el éxito de unos pocos depende del fracaso de muchos otros, ambos medidos sobre todo en términos económicos, el desencanto, el utilitarismo y el relativismo se tornan inevitables. El resultado ha sido el desarrollo de una nueva subjetividad, basada en la fragmentación de la experiencia, lo efímero de todas las actividades y relaciones, y la búsqueda del placer instantáneo y el beneficio personal a toda costa.[25]

Tal nueva forma de experiencia tuvo que desarrollar su propia ideología y ésta fue lo que llamamos el *posmodernismo*. Allí donde el modernismo, propio del surgimiento de la burguesía nacida de la Revolución Industrial, destacó el carácter, es decir, la coherencia y confiabilidad de los actos de una persona —indispensable para el pago puntual de sus cuentas, que volvía posible un sistema de crédito viable—, la posmodernidad resalta el carácter mutable y evanescente del ser, siempre cambiante en función de las circunstancias y de los avatares del mercado. De la misma manera, donde el modernismo era francamente *univocista*, el posmodernismo enarbola el *equivocismo*: no hay una verdad ni valores absolutos, sólo puntos de vista, y la elección entre ellos dependerá, de manera exclusiva, de criterios de gusto o conveniencia.[26]

[23] R. Hernández de Tubert y J. Tubert-Oklander, "Juventud en peligro. Los riesgos de la postmodernidad", conferencia dictada en León, Gto., febrero de 2007.

[24] S. Freud (1920), "Más allá del principio del placer", BN-III: 2507-2541 [AE-XVIII]. Él mismo (1930), "El malestar en la cultura".

[25] Ricardo Blanco Beledo, "Subjetividad contemporánea y psicoanálisis", presentado en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, México, junio de 2006.

[26] R. Hernández de Tubert, "Comentario al trabajo de Ricardo Blanco 'Subjetividad

Pero tanto el modernismo como el posmodernismo entrañan sus virtudes y sus defectos. Las visiones clásica y moderna del mundo poseían una concepción unívoca de la verdad, en el sentido de sostener que cualquier cosa que se afirmara sobre la realidad debía ser, ineludiblemente, *verdadera* —cuando coincidía estrictamente con los hechos— o *falsa* —cuando decía cualquier otra cosa—. En ello no había espacio alguno para los matices ni para la consideración del contexto cultural, histórico, político y social: la verdad era una sola y común a todos los lugares y todos los tiempos. El resultado era una visión confiable de la realidad, pero, también, esquemática, lineal y, en última instancia, dogmática. La metafísica subyacente era, asimismo, absoluta y tiránica.

Ante ello, la mirada posmoderna se presentó como un alivio largamente esperado. Allí donde el univocismo precedente destacaba la *identidad*, el equivocismo posmoderno rescataba la *diferencia*. Ahora, había espacio para considerar los efectos del contexto sobre toda percepción y todo pensamiento y para reconocer la idiosincrasia del individuo y de su mundo experiencial. Pero el problema es que esta nueva forma de ver las cosas cayó, al menos en sus versiones más extremas, en el proverbial caso de "tirar al bebé con el agua sucia del baño", al abandonar todo criterio de verdad, reemplazándolo por el gusto o la conveniencia.[27] Se reconoce y valora la diferencia, lo que es bueno, pero al precio de renunciar a la búsqueda de la verdad, que queda sustituida por la mera opinión. El lema pareciera ser "Nada es verdad, nada es mentira, todo depende del color del cristal con que se mira".

Desde luego, el posmodernismo tuvo su impacto, tanto sobre el psicoanálisis, como sobre la religión. En el psicoanálisis, por contraste con su versión univocista, que afirmaba la universalidad del simbolismo inconsciente y la posibilidad de acceder totalmente a su significado por medio de interpretaciones exactas y verdaderas, surgió otra forma de concebir la mente humana y el trabajo analítico, en la cual todos los hallazgos de un análisis dependerían del contexto, del punto de vista y de la teoría que sostuviera el analista. Así vistas las cosas, cada analista elaboraría su propia

contemporánea y psicoanálisis'", presentado en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades- Universidad Nacional Autónoma de México, México, junio de 2006. También, J. Tubert-Oklander y R. Hernández de Tubert, "En los dominios de Hermes: la analogía como paradigma", presentado en el Cuarto Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, octubre de 2007.

[27] *Vid.*, por ejemplo, Richard Rorty, "Il progresso del pragmatista", en Umberto Eco, *Interpretazione e sovrainterpretazione. Un dibattito con Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose*, Milán, Bompiani, 1995, pp. 109-132. [Traducción castellana: *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1995.]

interpretación de un mismo material clínico y todas ellas serían igualmente válidas.

El univocismo y el equivocismo determinan dos hermenéuticas diferentes, en el sentido de que generan dos formas contrastantes de interpretar las expresiones significativas del ser humano —verbales o no verbales—, la existencia y el mundo. No obstante, en esto, como en todo, los extremos no dejan de tocarse, ya que ambos resultan ser igualmente arbitrarios y autoritarios —el uno, al afirmar una verdad única; el otro, al negar la existencia de toda verdad—. Podría decirse que el equivocismo no es otra cosa que un univocismo desencantado, que afirma "si yo no tengo total acceso a una verdad absoluta y definitiva, es porque no existe verdad alguna". En contraste con ambos, existe una tercera posición, que es la de la *hermenéutica analógica*, propuesta por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente.[28] Ésta reconoce que existen, sin duda, múltiples interpretaciones posibles de un mismo texto, expresión o estado de cosas, pero considera que no todas tienen un mismo valor. Puesto que lo que ellas poseen en común es el referirse a una misma realidad no discursiva, algunas se aproximarán más que otras al logro de su intento de representar y comprender algún aspecto de dicha realidad. En otros términos, sí existiría un criterio para separar las interpretaciones mejores de las no tan buenas, y a ambas de las francamente malas. Dicho criterio consistiría en tomar en cuenta su *referencia*, entendida como aquella realidad ontológica de la que pretenden hablar, y ello permitiría alcanzar un diálogo posible entre individuos, grupos y tradiciones que sostienen interpretaciones distintas de una misma realidad.

Como puede apreciarse, este punto de vista supone una recuperación de la ontología como sustento de todo conocimiento, toda expresión, todo diálogo y todo acuerdo posibles. Mas no se trata ya de la ontología unilateral, rígida y dogmática del pensamiento clásico y de la modernidad, sino de una ontología parcial y flexible. Creer en una realidad última nos abre el camino para la búsqueda de la verdad, pero no implica afirmar que los seres humanos podremos ser alguna vez dueños de una verdad absoluta, que refleje toda la realidad. La verdad a la que tenemos y tendremos acceso es, forzosamente, una verdad acotada y parcial, determinada por nuestro contexto, punto de vista y capacidades; una verdad humilde, provisoria y abierta al diálogo y la discusión, pero suficiente como para continuar pensando y actuando.

---

[28] *Vid.* Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México/Itaca, 2005. Él mismo, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban. También, J. Tubert-Oklander, *Hermenéutica analógica y condición humana*, número especial 24 de *Analogía filosófica*.

En el caso del psicoanálisis, la ontología a la que se refieren todas nuestras interpretaciones y teorías es la *experiencia analítica*. Ésta es la vivencia compartida de las extrañas experiencias que tienen dos personas, toda vez que se reúnen en un espacio cerrado y durante un tiempo determinado, con el objeto de "hacer psicoanálisis".[29] Y esta tarea queda definida por el dispositivo bipersonal diseñado por Sigmund Freud, con el objeto de esclarecer y comprender, en alguna medida, los procesos mentales de uno de los dos participantes. Con el tiempo, las nuevas generaciones de analistas han ampliado su campo de observación para incluir las subjetividades de ambos participantes en la experiencia.[30] En todo caso, es la referencia a esta experiencia vivida la que permite el diálogo entre psicoanalistas de diferentes orientaciones, pues se supone que hay algo común en sus respectivas experiencias clínicas que no depende de sus teorías y técnicas, sino de aquella ontología a la que podemos denominar la "naturaleza humana". Si ello es así, el analizado y su analista se convierten en un icono del ser humano en general, y los hallazgos de un tratamiento analítico pueden decirnos algo acerca de la totalidad de los seres humanos.[31]

En el campo de la religión, la ontología a la que se refieren tanto los discursos como las prácticas religiosas sería la *experiencia de lo sagrado*. Ésta es también una experiencia vivida, que resulta imposible de definir con precisión, pero que se reconoce de inmediato al tenerla. Ella representa el contacto con otra realidad, distinta de la de la vida cotidiana, que transforma de raíz nuestra percepción de nosotros mismos, de los demás, de nuestras mutuas relaciones y del mundo. Si aceptamos que estas experiencias existen y que son valiosas (cosa que no están dispuestos a hacer los ateos militantes, como Freud, quien interpretaba todas estas experiencias como manifestaciones psicopatológicas), entonces ellas nos brindan el sustento de las diversas teologías y las interpretaciones de los textos considerados sagrados. Así, se torna posible un diálogo interreligioso, a condición de

[29] J. Tubert-Oklander, "Experiencia emocional e interpretación", presentado en el 41° Congreso Psicoanalítico Internacional, Santiago de Chile, Asociación Psicoanalítica Internacional, julio de 1999. Él mismo, "Il 'Diario clinico' del 1932 e la sua influenza sulla prassi psicoanalitica", en Franco Borgogno [comp.], *Ferenczi oggi*, Turín, Bollati Boringhieri, pp. 47-63. [Publicado también como "Le 'Journal clinique' de 1932 et la nouvelle clinique psychanalytique", *Le Coq-Héron*, París, vol. 178, septiembre de 2004, pp. 19-37.]

[30] Particularmente, en la escuela del llamado "psicoanálisis intersubjetivo". *Vid.* George E. Atwood y Robert D. Stolorow, *Structures of Subjectivity. Explorations in Psychoanalytic Phenomenology*, Hillsdale, NJ, The Analytic Press. También, Donna M. Orange, George E. Atwood y Robert D. Stolorow, *Working Intersubjectively. Contextualism in psychoanalytic Practice*, Hillsdale, NJ, The Analytic Press. Asimismo, J. Tubert-Oklander, "Implicaciones metapsicológicas del enfoque intersubjetivo y relacional de la técnica y la clínica psicoanalíticas", en *Cuadernos de Psicoanálisis*, 39 (1-2).

[31] *Vid.* M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Madrid, Caparrós, 1999.

que quienes participen en él acepten la premisa de que ninguno de ellos tiene la verdad absoluta y definitiva, y que todos ellos pueden llegar a tener una parte de la verdad en su intento de describir, transmitir y comprender sus experiencias religiosas.[32]

Y ¿qué hay del diálogo entre el psicoanálisis y la religión o, mejor dicho, entre los psicoanalistas y los religiosos? Estoy convencido de que éste es posible, a condición de que ambas partes estén dispuestas a considerar el punto de vista de la otra. Por un lado, los psicoanalistas deberemos aceptar que nuestra particular visión del ser humano es sólo aquella imagen del mismo que surge de nuestra experiencia y nuestra práctica, pero que la realidad humana es mucho más compleja e inabarcable en su totalidad, por lo que diferentes perspectivas y abordajes nos darán imágenes también distintas. Además, tendremos que diferenciar entre la experiencia analítica y las teorías que pretenden dar cuenta de ella, por una parte, y las convicciones, creencias personales y visiones de mundo de los diversos psicoanalistas, por la otra. Sigmund Freud fue el creador del psicoanálisis; también era un ateo militante, pero no hay razón alguna para que el psicoanálisis se ponga al servicio de la visión del mundo y el proyecto social del ateísmo, en particular si consideramos que existen psicoanalistas con concepciones del mundo heterogéneas, incluyendo entre ellas la religiosa.[33]

Por su parte, los creyentes y los profesionales de las diversas religiones deberán estar dispuestos a aceptar que su particular experiencia puede ser objeto de consideración y estudio desde la perspectiva de variadas disciplinas del estudio del hombre, y que estos tratamientos darán visiones desiguales de la misma. Nada impide que estudiemos la experiencia religiosa con los instrumentos de la psicología, el psicoanálisis, la sociología o las neurociencias, a condición de que no pretendamos usar estos estudios para afirmar que ella "no es otra cosa que" el tipo de fenómenos que estudia nuestra disciplina. Sin duda, hay una parte de la experiencia de lo sagrado que sólo el discurso teológico logra plasmar, pero éste puede, asimismo, enriquecerse y beneficiarse de aquellos aspectos de la misma revelados por los demás discursos.

Estoy convencido de que, si estamos dispuestos a intentar y conseguimos establecer este tipo de diálogo, ello ampliará y profundizará nuestra visión del ser humano, tanto desde la perspectiva psicoanalítica como de la religiosa.[34] Ésta es una solución profundamente analógica —considerando

[32] *Vid.* Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004.

[33] *Cfr.* R. Hernández de Tubert, "La antropología freudiana y la metasociología".

[34] *Vid.* J. Tubert-Oklander, "Nuevas perspectivas en psicoanálisis y acompañamiento espiritual", conferencia dictada en el Congreso de Psicología Pastoral. Comunidad Teológica Mexicana, México, febrero de 2005.

que "analogía" significaba en su origen "proporción", es decir, darle a cada parte lo que le corresponde—, que requerirá la aplicación, por parte de todos los involucrados, de la virtud aristotélica de la *prudencia* (*phrónesis*).[35]

[35] *Vid.* M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica,* México, Facultad de Filosofía y Letras- Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

SEMBLANZA DE JACOBO SILVA NOGALES

Colectivo contra la Tortura y la Impunidad, A.C.

Quinto hermano en una familia de siete hijos, Jacobo nació el 28 de noviembre de 1958 en Miahuatlán, Oaxaca. Su padre fue carpintero y su madre se dedicó a la casa. A los 14 años perdió a su padre y emigró con el resto de la familia a la Ciudad de México. Ahí trabajó como empleado en una tienda de abarrotes, mientras que por las noches estudiaba en una escuela secundaria técnica. Veinteañero, impartió clase a varias comunidades pobres en las montañas del estado de Puebla. El dolor y la frustración ante la injusticia y la crueldad ejercidas contra las comunidades rurales llevaron a Jacobo a convertirse en uno de los líderes del ERPI, organización insurgente del México actual. En 1999, fue capturado en la Ciudad de México y condenado a 49 años de cárcel, en una prisión de máxima seguridad.

La actividad artística de Jacobo Silva comenzó en el 2000. En el aislamiento de su celda esbozó sus primeros bocetos y, más tarde, los plasmó en lienzos cuando tuvo a su alcance algunos tubos de pintura y pinceles que otros presos le regalaron. Al principio, sus piernas, el suelo o el lavabo del baño hicieron las veces de caballete, mientras que un pedazo de plástico funcionaba como pincel; ante la carencia de material, el pintor se las ingeniaba para lograr el efecto deseado, como en la ocasión en que sus propios cabellos caídos durante una larga huelga o algunas pequeñas basuras halladas en el patio le sirvieron para dar textura a algunas de sus obras. Con el paso del tiempo, finalmente le autorizaron comprar su propio material. Bastó el primer cuadro para que su carrera como pintor arrancara: a fines de 2004 había pintado 300 cuadros al óleo y en acrílico.

Autodidacta surgido de la mazmorra y la tortura, cuando Jacobo se llegó a preguntar por qué pintaba, respondió: "Cuando alguien no puede hablar, porque no le es permitido, la imagen se ha de hacer escuchar, a

gritos de mímica, con el llamado del gesto o del color, y de modo tan contundente que diga lo que páginas enteras no podrían decir mejor".

Los lienzos de Silva son creación, gozo, expresión, trascendencia, terapia, refugio, espejo, vínculo, inversión, vida y transmiten sueños y recuerdos multicolores. Su obra se ha expuesto en México, Canadá y Austria; en casas de cultura, escuelas, universidades y salas de arte, como la David Alfaro Siqueiros. Reconocido por diversos críticos de arte, en 2003 obtuvo el segundo lugar en el concurso "David Alfaro Sequeiros" convocado por el INBA.

Desde enero de 2005, no se le ha permitido continuar el trabajo artístico; también perdió el acceso a revistas y libros, materiales de aseo personal, visitas y tiempo de patio. No obstante, tan severas condiciones no sólo no han apagado la rica vida interior del pintor, sino que, erigido en su propio abogado, redujo su sentencia —y la de su compañera, Gloria Arenas—, a 6 años, los cuales ya han sido cumplidos: siguen en prisión. La obra de Jacobo, en tanto, habla en ámbitos más libres.

IV. RESEÑAS

Filosofía del Derecho
Antonio Alférez Espinosa [ed.]
México, S y G editores, 2008,
ISBN 978-607-7552-00-0

ACERCA DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, DE ANTONIO ALFÉREZ ESPINOSA

María Teresa Muñoz Sánchez*

El contexto político y social de los ochenta en México, se caracterizó por la crisis institucional permanente y el decenio de los noventa por la ansiada reforma estructural del Estado. Hoy día enfrentamos, desde el campo jurídico, un complejo contexto regional, nacional e internacional caracterizado por la globalización económica y política, los procesos migratorios, las amenazas terroristas y las complejas relaciones internacionales.

Así, tanto las problemáticas internacionales como los complejos cambios en el interior del país suponen como reto la reorganización del Estado, el gobierno y la sociedad misma. Temas como la transición a la democracia, el conflicto entre derechos humanos y diversidad cultural, el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas son actualmente, y entre otros, asuntos prioritarios en la reflexión en torno del derecho.

La dinámica social que ha prevalecido en los últimos años en México implica un necesario replanteamiento tanto del marco jurídico que articula nuestra legislación como de los fundamentos que justifican el mismo. Por ello, es necesario fomentar la reflexión crítica sobre las cuestiones que permiten legitimar la normatividad vigente. De ahí la importancia del libro sobre Filosofía del Derecho del maestro Antonio Alférez Espinosa, que viene a atender una demanda muy sentida en el gremio de la jurisprudencia, a saber: formar profesionales que den respuesta a las necesidades de nuestra realidad política y jurídica.

* Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

El libro pone a disposición de los actuales abogados y juristas del país una reflexión seria donde se plantean problemáticas de la tradición del derecho y su confluencia imprescindible con la filosofía. Se trata de un espacio para la reflexión sobre los fundamentos y su relación con el problema de los valores y la construcción del espacio público. A decir del autor, la obra pretende responder a los requerimientos de una sociedad en constante cambio necesitada de profesionales con un alto nivel académico, capaces de reflexionar crítica y argumentativamente acerca de sus disciplinas.

Por otro lado, atendiendo a la demanda de distintas universidades del Distrito Federal, el texto que aquí se reseña constituye una herramienta para la formación de los futuros abogados de nuestro país. Este aspecto es fundamental en el contexto actual y supone un grave déficit en la formación de los licenciados en derecho del futuro. Actualmente, son los licenciados quienes imparten las clases de derecho sin haber recibido el instrumental necesario para realizar su labor docente. En este sentido, los directores de distintas facultades de derecho han externado la necesidad de proveer a sus docentes de las herramientas didácticas imprescindibles para el buen desempeño de su labor. El libro del maestro Alférez viene a apoyar este empeño de los responsables de la formación de los abogados y juristas mexicanos.

Estas necesidades académicas se aúnan a las socioculturales que señalan la importancia del estudio de la filosofía sobre la justicia, la legitimidad y la legalidad, así como el conjunto de disciplinas que la componen para el desarrollo personal, social y humano en el interior de las sociedades contemporáneas.

La orientación teórica de esta obra no se encamina sólo a abarcar un conjunto cerrado de ideas, de doctrinas o disciplinas, sino que se pretende fundamentalmente plural al concebir como diversos los fenómenos culturales que afectan al ámbito jurídico, tanto en sentidos como en implicaciones y, por ello, susceptibles de ser analizados desde diversas perspectivas. Esta apertura de temáticas ha conducido al autor a la necesidad de extenderse en una obra compuesta por 56 capítulos que abordan temas propios de la filosofía, la ética, la antropología, la psicología y, por supuesto, el derecho. No obstante, la pluralidad de temáticas y contenidos por la cual se pronuncia el autor no debe entenderse como una diversidad desprovista de unidad, organicidad o vertebración. Los distintos capítulos de corte filosófico y jurídico son las materias nucleares en torno de las cuales giran el resto de las temáticas abordadas. Como hemos dicho, no se trata de suplantar áreas de estudio como la antropología, la psicología, la ciencia política, la ética, etcétera, sino que son retomadas desde la filosofía por el maestro Alférez.

Los capítulos dedicados a las materias de carácter filosófico y jurídico tienen especial importancia; en ellos, el autor intenta dar cuenta de las

condiciones en las que los fenómenos relacionados con la creación, aprobación y aplicación de la ley son posibles, es decir, tienen sentido y valor.

I

Desde mi punto de vista, la práctica jurídica consiste en gran medida en argumentar. Sin duda, podríamos afirmar con Manuel Atienza que lo que se entiende por un "*buen jurista* tal vez sea la capacidad para idear y manejar argumentos con habilidad".[1] Pero hay diferentes maneras de argumentar, de respaldar una conclusión. Podemos distinguir dos conceptos de razón que dependen de dos formas de argumentación: por un lado, hablaremos de un concepto de razón unívoco, y por otro lado, de un concepto de razón plural.

La razón unívoca es la que obedece a criterios fijos, precisos y generales. La razón plural es aquella que no excluye la incertidumbre; no se limita al cálculo exacto ni se reduce a la deducción con el fin de respaldar las conclusiones de manera necesaria.

Es importante, de nuevo desde mi punto de vista, sostener una relación irrenunciable entre el concepto de razón y un concepto plural de argumentación. Desde una argumentación plural entendemos tanto la elaboración como la aplicación y fundamentación de la ley. El ejercicio de la razón consiste en ofrecer argumentos de varias clases y en varios niveles. Y argumentar no sólo consiste en deducir, pues, según los intereses que se persigan y la naturaleza de los asuntos que se traten, decidiremos cuál es la manera más apropiada de convencer. No puede determinarse *a priori* cuál es esa manera: analogía, deducción, enumeración, etcétera.

Argumentar consiste en ofrecer una serie de enunciados para apoyar otro enunciado que plantea ciertas dificultades. Argumentamos para convencer de la verdad o falsedad de un enunciado. Si renunciamos a la argumentación sólo nos queda la violencia; y, sin embargo, conviene no olvidar que también en el proceso de argumentación podemos ser violentos. De hecho, tradicionalmente se ha asociado la idea de lenguaje con la política desde la perspectiva de la retórica y, al mismo tiempo, se ha presupuesto que en la retórica el lenguaje es un instrumento de manipulación mediante el cual alguien consigue que otros modifiquen su voluntad. Sin embargo, es importante insistir en que el lenguaje es el medio para la argumentación crítica y racional. En el lenguaje constituimos nuestro mundo social y, por ende, nuestro mundo político. Por ello una de las dimensiones más

[1] Manuel Atienza, *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 1.

relevantes y menos explotadas en el análisis lingüístico —pero también en la filosofía del derecho— es el carácter liberador del lenguaje.

Justo desde esta interpretación del lenguaje podemos conectar la retórica con la política y la filosofía del derecho. Para dar cuenta de estos presupuestos, siempre que sean compartidos por el maestro Alfèrez, habría sido importante, desde mi punto de vista, incluir un capítulo dedicado tanto a la hermenéutica como a la lógica y la argumentación jurídica.

Esta propuesta de razón argumentativa fincada en una noción de lenguaje como "cemento de la vida social" nos presenta una concepción de lenguaje que ciertamente puede conducir a posiciones relativistas y contextualistas. Tal vez éste sea el motivo de la ausencia de planteamientos de corte hermenéutico y argumentativo en la obra que comentamos.

Sin embargo, quiero enfatizar que el derecho no puede permanecer inerme ante la cambiante realidad social; es más, no puede ser un lastre para el cambio necesario. La filosofía del derecho debe ocuparse no sólo del cambio —como innovación institucional y renovación cultural—, sino también de la reflexión de las situaciones concretas. Por ello, es preciso entender la filosofía jurídica en una doble perspectiva, teórica y práctica. En este punto, considero relevante la reflexión sobre la hermenéutica jurídica.

II

En otro orden de cosas, me gustaría hacer un poco de historia de la filosofía del derecho en México. Como es sabido, en los cuarenta dos fueron las grandes figuras en torno de las cuales giró la reflexión filosófico-jurídica en nuestro país: Luis Recaséns Siches y Eduardo García Máynez. Ambos, grandes maestros iusnaturalistas que, sin embargo, no dejaron discípulos.

Más tarde, ya en los sesenta, en torno de Guillermo Héctor Rodríguez se conforma el grupo de los "neokantianos" tendentes al positivismo, círculo constituido por juristas de la talla de Ulises Schmill, Agustín Pérez Carrillo, Javier Esquivel, Rolando Tamayo y Salmoran e Ignacio Carrillo Prieto. Todos ellos, unidos por su profundo conocimiento de la obra de Hans Kelsen.

Desde otra perspectiva de la filosofía del derecho, se encuentra la obra de Miguel Villoro Toranzo, quien centró su trabajo en el iusnaturalismo de corte tomista. En esta misma línea, pero con una perspectiva que permite vincular el iusnaturalismo a la pragmática, encontramos hoy los escritos de Mauricio Beuchot.[2] Su pretensión es integrar la lingüístización

[2] Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos: los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México, Siglo XXI, 1993; también *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995; o *Ética y derecho en*

e historización que hace el pragmatismo de la ontología de manera que pretende evitar los dogmatismos metafísicos.

Contemporáneamente, sería importante mencionar, en la línea de la filosofía analítica del derecho, las obras de Ulises Schmill[3] y Rolando Tamayo y Salmorán.[4] Este último además se ha ocupado de recuperar cuestiones de la historia de la ciencia del derecho.[5]

Así, podríamos esquematizar la filosofía del derecho en México mediante la imagen de un movimiento pendular que nos lleva del iusnaturalismo de los cuarenta al iuspositivismo de los sesenta y setenta. En la actualidad, parece abrirse una posición conciliadora que, desde un pluralismo metodológico, trata de acercarse a los grandes retos de la reestructuración del Estado, el gobierno y la sociedad. Se trata de evitar las posiciones doctrinarias que impiden el diálogo enriquecedor no sólo entre distintas líneas de interpretación del derecho, sino también el encuentro con otras disciplinas como la sociología, la psicología y la filosofía. En este marco metodológico se sitúa la labor que está realizando Rodolfo Vázquez quien en los últimos años ha consolidado tres espacios de indudable valía: la revista *Isonomía*, la Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política de la editorial Fontamara y el Seminario García Máynez.

Con este breve recorrido histórico por el panorama de la filosofía del Derecho en México y después de la lectura del maestro Alférez, cierro esta breve reseña con una pregunta al autor: ¿cómo ubicaría su planteamiento de la filosofía del derecho en el marco de los desarrollos de la filosofía del derecho contemporánea en México que en líneas anteriores he esbozado?

Tomas de Aquino, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

[3] *Vid.* "Consideraciones semánticas sobre la lógica deóntica, con especial referencia a la jurisprudencia", en *Crítica,* México, vol. VIII, núm. 22, abril, 1976, y *Lógica y derecho,* México, Fontamara, 1994.

[4] *Vid. Sobre el sistema jurídico y su creación,* México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, s.d.

[5] *Vid. La ciencia del derecho y la formación del ideal político. Estudio histórico de la ciencia jurídica y de su impacto en la ciencia política,* México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989. Más reciente, *Elementos para una teoría general del derecho: introducción al estudio de la ciencia jurídica,* México, Themis, 1992.

CARPETA GRÁFICA



Autor: Jacobo Silva Nogales
Título: "Percing"
Serie: Presencia
Técnica: Óleo S/Tela
Fecha: 12/10/2004
Medidas: 80 x 70 cm



Autor: Jacobo Silva Nogales
Título: "Crucificción tridimencional"
Técnica: Óleo S/Tela
Fecha: 06/04/2003
Medidas: 80x70 cm



Autor: Jacobo Silva Nogales
Título: "Árbol de la triste noche de más de 500 años"
Serie: El Árbol de la noche triste
Técnica: Acrílico S/T
Fecha: 12/12/2004
Medidas: 80 x 70 cm



Autor: Jacobo Silva Nogales
Título: "Cristo de la última mirada"
Técnica: Óleo S/Tela
Fecha: 20/03/2003
Medidas: 71x80 cm

REVISTA DE FILOSOFÍA ISSN 0185-2450

DIÁNOIA

VOLUMEN LIV NÚMERO 62 MAYO 2009





DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y el Fondo de Cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F.
dianoia@filosoficas.unam.mx / ventas-iif@filosoficas.unam.mx
Suscripción en línea: www.etienda.unam.mx/libreriafilosoficas/

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras verano 2009

89

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO ITAM



nterstiscios

FILOSOFÍA · ARTE · RELIGIÓN

Próximo número (31, jul-dic 2009):
"Filosofía, ciencia y religión"

Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: sobre filosofía, ciencia y religión para el próximo número.
   - Dossier: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: pueden considerar sólo ilustraciones; sólo ensayo o texto de crítica; ambas modalidades.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en Times New Roman 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Para propósitos de indexación, cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave, ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a egonzalez@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. El plazo para entregar los artículos vence el 15 de junio de 2009.
13. Cuarenta y cinco días después de esta fecha, se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas.
14. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE

1665-7551